المعتمد شرح العقائد النسفية
تأليف: أ.د محمد طه حمدون السامرائي
الطبعة الثانية: ٢٠٢٥م
حقوق الطبع والنشر محفوظة لدار النور المبين

دار النور المبين للنشر والتوزيع

عمّان -الأردن 00962795394309
darannor.com
darannor@gmail.com

جميع الحقوق محفوظة، ولا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تجزأته في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي سابق من الناشر

All rights reserved. No part of this book maybe reprinted, reproduced, transmitted, or utilized in any form by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented including photocopying, microfilming, and recording, or in any information storage or retrieval system, without prior permission from the publisher.

المُعتَمَد

شَرح

العَقائِد النَّسَفِيَّة

دِرَاسَة وَتحقِيق الأُستَاذ الدُّكتُور

مُحَمَّد طَه حَمدُون السَّامرائي

أُستَاذ الفِقه المُقَارَن في كُلِّيَّة الإِمَام الأَعظَم الجَامِعَة

وَرَئِيس دَار الفِقه وَالأَثَر في العِرَاق

المجلد الاول

٢٠٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدَي الكتاب

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمدُ لله العزيزِ الحميدِ، فرَضَ علينا التوحيدَ وجعله الحقَّ الأكيدَ والرُّكنَ الشديدَ، وأشهد ألا إله إلا الله، وحده لا شريك له، ربُّ العبيد، أمَرَهم بالقول الرشيد والعمل السديد، وأشهد ألَّا إلهَ إلا الله وحده لا شريك له، شهادةَ معترفٍ بالتقصير راجيًا عفوَ الإلهِ القدير، وأشهد أنَّ سيدَنا محمدًا رسولُ الله الأمينُ، والبشيرُ النذير، والسراجُ المنير، أَرسَله الله بالدين القويم، والقرآن الكريم، ليُظهره على الدين كلِّه ولو كره الكافرون، إمامُ النبيين وقدوةُ الموحدين، وقائدُ الغُرِّ المُحجَّلين، صلى الله وسلم عليه، كلما لازم اللسان كلمة التوحيد، وخشِيَ بها يوم الوعيد، وعلى آله وصحبه ومن سار على طريقه إلى يوم الدين.

أما بعدُ:

فإنَّ الحديثَ عن عِلم التوحيد والعقيدة الإسلامية يُشعر الكاتبَ بثِقل المُهِمَّةِ المُلقاةِ على عاتقِهِ لوجوب بيان هذا العلم وإيضاح شأنه.

فعِلم التوحيد هو أَعْظَمُ العلوم وأَشْرَفُها، وأعلاها منزلةً وأَكْمَلُها؛ إذ شرف العلم إنما يكون بشرف مُتعلَّقه وموضوعه، ومن المعلوم أَنَّ عِلْمَ التوحيد والعقيدة إنما يتعلَّق بالذات الإلهية واجبةِ الوجود، وأيُّ شأنٍ أَعْظَم من هذا الشأن؟! وأيُّ شرَف يوازي هذا الشرَف أو يُقاربه؟

وقد حازت موضوعاتُ هذا العلم التفوّقَ على غيرها من الموضوعات،

وزيادة الشرَف وعُلوِّ المرتبة؛ إذ يتناول هذا العلـمُ موضوعات الذات الإلهية: ما يجب في حقه، وما يجوز، وما يستحيل، وكذا الحديثُ عن صفات الكمال، والتنزيه عن صفاتِ النُّقصان، وهذا ما سمّاهُ علماء العقيدة والكلام مِحورَ (الإلهيات).

ومِنْ حيثيةٍ ثانية، يتحدَّث هذا العلم عن أحكام النبوّات والرسل الكرام من حيثياتٍ كثيرة، كأوصافهم وما يجب لهم من الصفات، وما يستحيل في حقِّهم، وما يجوز، وكذا ما يتصل بهذه المحاور من مسائل مُهِّمة كسِيَر الأنبياء ومُعجزاتهم وغير ذلك، وهذا المحور هو ما اصطلح عليه علماء العقيدة والكلام بمحور (النُّبوّات).

وأمّا الحيثيةُ الثالثة التي يتناولها هذا العلم فهي الحديثُ عن الأمور الغيبية وأحكامها؛ كالإيمان بالملائكة، والبعث والنشور، والجنة والنار، والصراط وأحوال القيامة والأُخْرَوِيَّات وغير ذلك مما لا يَخضع للحِس الإنساني، وهو المحورُ الذي سمّاه علماء العقيدة محور (الغيبيات).

وعليهِ، فمن هذه الأركان الثلاثة يتكوَّن علمُ العقيدة الإسلامية، وعلمُ التوحيد، ويتفرَّع عنه فروعٌ كثيرة تندرج في جملتها ضمن هذه المحاور الثلاثة (الإلهيات والنُّبوات والغيبيات).

ولعل الناظرَ في هذه الأركان التي يتألَّف منها علم التوحيد يُدرك تمامًا أَنَّ عِلْمَ التوحيد هو المعبِّرُ عن الإيمان الذي أَمَرَ الله تعالى به، وارتضاه لعباده، وسمّاه الإسلام، وجعله منهجًا يُتَّبَعُ ومسلكًا يُهتدى به، ودينًا قَيِّمًا.

فالعقيدةُ الإسلامية تحتلُّ مكانَ الصدارة، وموضعَ الريادة بين أصول الدين وأركان الإسلام، وشُعَب الإيمان، وذلك باعتبارها أصلَ الدين وأساسه، وحَجَر الزاوية في بنائه العظيم الشامخ، كما أنها هي بابُ الإسلام وعمودُه وعُمدتُه التي بدونها لا يصحُّ إسلامٌ ولا يتحقق إيمانٌ.

ومن البَديهي أنّ الدينَ الإسلاميَّ المتمثِّلَ في نظامٍ خُلُقيٍّ راقٍ ومنهج تعبُّدي شامل، وتشريع قانوني مُحْكَم، ونُظُمٍ إسلامية نافعة لَيحتاجُ إلى أساس ثابت وقاعدة راسخة مِن الاعتقاد القلبي واليقين العقلي والإحساس النفسي والروحي بعقائد الإسلام الخالدة وحقائقه الثابتة التي لا يتطرق إليها شكٌّ ولا يُساوِرها ريبٌ.

ومن هنا كان لزامًا على المشتغلين في حقل العلوم الشرعية أن يخوضوا غمار البحث في العقيدة الإسلامية، ويتناولوه بالتدقيق والتحليل والتمحيص، بُغيةَ إيضاح الحق وإبطال الباطل وتَبْيين الشُّبَهِ ورَدِّها، مُستعينِين في ذلك بأدلة القرآن الكريم، وهَدْي النبي المصطفى صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

فمما سبق، أردتُ أَنْ أُدلي بدَلْوي بين الدِّلاء، فأخوضَ غمار هذا البحث، فاخترتُ الكتاب الأساس، الذي يُعَدُّ الأشهرَ بين مُتون العقيدة الإسلامية وعُمدة ما كتبه علماء العقيدة في هذا المجال، وهو (العقائد النَّسَفِيَّة)، هذا الكتاب الذي ذاع صِيته في الآفاق، واشتهر أمره بين أهل العلم، فتناولوه بالبحث والتحقيق والشرح والإيضاح وسمَّيْتُه بـ(المعتمد شرح النسفية)

وأسأل اللهَ التوفيقَ فيما عزمت عليه من القيام بواجب هذا المتن من الشرح والإيضاح والبيان، وأن يجعل فيه الخيرَ والنفعَ العميم، وأن يَكتب له القبول في الأصداء العلمية والأكاديمية ليكونَ مرجعًا قَيِّمًا ينتفع به طلاب العلم ودارسو علم التوحيد والعقيدة الإسلامية بإذن الله تعالى.

* * *

المبحث التمهيدي

- **المطلب الأول:**

حول المؤَلِّف والمؤَلَّف

- **المطلب الثاني:**

عِلم الكلام.

المبحث التمهيدي

المطلب الأول: حول المؤلِّف والمؤَلَّف

خير ما يُبدَأ به التأليفُ هو الكلام عمَّن يدور المؤَلَّف حول كلامه؛ لذا فنبدأ بترجمةٍ وافية عن الإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النَّسَفي بإذن الله تعالى.

الفرع الأول: حياته الشخصية

أولاً: اسمه ونسبه:

وأما اسمُه فهو عُمَرُ بْنُ محمد بْنِ أحمدَ بْنِ إسماعيلَ بْنِ محمد بْنِ عليِّ بْنِ لقمانَ، وله أكثر من نِسبة، إذ يُنسب بـ (النَّسَفي) و(السَّمَرْقندي) و(الحَنَفي) و(المَاتُريدي).

وأما نِسبته (النَّسَفي) فهي الأشهر بين النِّسَب التي عُرف بها المؤلِّف، وهي نسبةٌ إلى (نَسَف)، بلدة في بلاد السند، بين جيحون وسمرقند، تقع في بلاد ما وراء النهر، وتبعد عشرين فرسخًا من بُخارى⁽¹⁾.

وأما (السمرقندي) فهي أيضًا نسبة عُرف بها، نسبة إلى سمرقند، وهي

---

(١) يُنظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٥/ ٢٨٥.

المدينة المشهورة في بلاد ما وراء النهر، وأما (الحنفي) فهي نسبة إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، صاحب المذهب الحنفي، وأما (الماتُريدي) فهي نسبة إلى أبي منصور الماتُريدي مؤسِّس المذهب الماتُريدي، وهو إمام المتكلمين في زمانه⁽١⁾.

ويُكنَّى الإمامُ النَّسَفي بـ (أبي حفص)⁽٢⁾، ولم أجد في مراجع التراجم له كُنيةً أخرى.

ثانيًا: ولادته ونشأته

تُطالعنا بعضُ الصعوبة إذا أردنا أَنْ نجمعَ معلوماتٍ كافيةً عن حياة الإمام النَّسَفي؛ إذ لا نجد في كُتب التراجم إلا نَزْرًا يسيرًا من الكلام عن حياته، لذا سأعرض هنا ما توفَّر عندي من المعلومات.

وُلِدَ الإمام النَّسَفي في (نَسَف) قريبًا من سنة (٤٦١ هـ)، ونشأ فيها، ثم سافر إلى الحجاز حاجًّا، ثم سكن سَمَرْقَند، وبدأ اشتغالُه بالعلم في التفسير والفقه والحديث وعلم التوحيد والكلام، وعلم الأصول والتاريخ وغيرها.

ثالثًا: وفاته:

تُوفِّي الإمام النَّسَفي في سَمَرْقَند ليلة الخميس ثاني عشر جمادى الأولى سنة (٥٣٧ هـ)⁽٣⁾.

* * *

---

(١) يُنظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، ص١٤٩.

(٢) يُنظر: الجواهر المُضية في طبقات الحنفية، عبد القادر القرشي، ١/ ٣٩٤.

(٣) يُنظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الفرع الثاني: سيرته العلمية

أولًا: شيوخه:

تعددت المشاربُ العلمية التي أخذ منها الإمامُ النَّسَفي علومَه، وتوزعت في فروع كثيرة من فروع المعرفة، وهذا الأمر يشير إلى كثرة المشايخ والأساتذة الذين أخذ عنهم النَّسَفي هذه العلوم، ولقد ارتحل الإمام النَّسَفي وسافر في طلب العلم، وجمَعَ أسماءَ مشايخه في كتابٍ فبلغوا خمسمائة وخمسة وخمسين شيخًا، ولم يَذْكر أصحاب التراجم منهم إلا نَزْرًا يسيرًا، ومن أبرز شيوخه:

١- (النوحِي) إسماعيل بن إبراهيم بن محمد، أبو محمد النَّسَفي الخطيب.

٢- (البزدوي) عليٌّ فخر الإسلام، الفقيهُ الشهير في بلاد ما وراء النهر، صاحب الشرح الكبير، وشرح الجامع الصغير.

٣- (خواهر زاده) محمد بن الحسين شيخ الحنفية فيما وراء النهر.

٤- (أبو المعين النَّسَفي) ميمون بن محمد، المتكلِّم الماتريدي الشهير، صاحب تبصرة الأدلة.

٥- (المرغيناني) قيس بن إسحاق، الإمام الأمير الفاضل(١).

---

(١) يُنظر: طاش كبرى زاده، طبقات الحنفية، ص٨٥، والجواهر المُضية في طبقات الحنفية، ١/١١٨، وقاسم بن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٥٩.

ثانيًا: تلامذته:

وكذلك كَثُرَ تلاميذه والآخذون عنه، وهذا أمر بديهي بالنسبة إلى إمام راسخٍ في شتَّى فروع المعرفة، ومن أبرز تلاميذه:

١- وَلَده أحمد بن عمر، أبو الليث المجد النَّسَفي، تفقَّه على والده وعلى مشايخ سَمَرْقَند، وكان فقيهًا فاضلًا واعظًا حَسَن السَّمْت.

٢- (برهان الدين المرغيناني) علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، من أكابر فقهاء الحنفية، من تصانيفه (الهداية شرح الهداية).

٣- (البَلْخي) أبو بكر بن أحمد بن علي، كان فقيهًا مفتيًا على مذهب الإمام أبي حنيفة.

٤- (الكاساني) محمد بن الحسن بن محمد، كان إمامًا فاضلًا في الفروع والأصول، وكان أحفظَ أهل زمانه.

٥- (الكَشِّي) أحمد بن موسى الكشي، له كتاب (مجموع النوازل) من فتاوى أبي الليث السمرْقندي، وغيره⁽¹⁾.

ثالثًا: مؤلفاته وتراثه العلمي:

كَثُرَتْ مؤلفات الإمام النَّسَفي، وبلغت كما ذكر بعض أهل التراجم قرابة مئة مؤلَّف في علوم متنوعة وفروع كثيرة، فقد كان عالـمًا موسوعيًّا صاحب فنون كثيرة، ولعله من الأنسب أن نَسوق أهم الكتب التي ألَّفها مُكتفين بها عن سرد كل العنوانات، ومن أهم هذه الكتب:

---

(١) يُنظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ٢/ ١٦٠٦، والجواهر المُضية في طبقات الحنفية، عبد القادر القرشي، ١/ ٨٦.

١- (بعث الرغائبِ لبحثِ الغرائب): لخَّص فيه كتاب (الغريبين) للهروي.

٢- (الفتاوى النَّسَفية): وهو مجموع فتاواه التي سُئل عنها.

٣- (يَوَاقيت المواقيت في فضائلِ الشهور والأيام).

٤- (الأكملُ الأطول في تفسير القرآن).

٥- (منهاجُ الدِّراية): في فروع الحنفية.

٦- (التيسير في التفسير): وهو مخطوطٌ في أربعة مجلدات.

٧- (النجاح في شرح كتاب أخبار الصِّحاح): شرح فيه صحيح البخاري.

٨- (نَظم الجامع الصغير للشيباني): وهو في الفقه.

٩- (المُغْنِي): في أصول الدين.

١٠- (الهداية): في علم الكلام.

١١- (القَنْد في تاريخ سَمَرْقند): يقع في عشرين مجلدًا، ويُعَدُّ مرجعًا لما كتبه أكابر أهل التراجم والسير، كالذهبي وابن حجر وغيرهما.

١٢- (تطويل الأسفار لتحصيلِ الأخبار): جَمَعَ فيه ما سمعه من الأحاديث من شيوخه، وعدَّد فيه أيضًا الشيوخَ الذين روَى عنهم.

١٣- (طِلْبةُ الطَّلَبة): في الاصطلاحات الفقهية على مذهب الحنفية.

١٤- (العقائد): وهو المتن الذي سنشرحه(١).

---

(١) يُنظر: سِيَر أعلام النبلاء، أحمد بن محمد الذهبي، ٢٠/ ١٢٦، وتاج التراجم، قاسم بن قطلوبغا، ص٤٧.

الفرع الثالث: ثناء العلماء عليه وأقوالهم فيه

قال السمعاني فيه: «فقيهٌ فاضل، صنَّف في كل نوع من العلوم قريبًا من مئة مصنَّف، وكان مرزوقًا في الجميع، وكان من أصحاب الحديث، وكان له شِعرٌ حَسن، وقال: شيوخي خمسمائة وخمسون رجلًا، قال: وأجاز لي جميعَ مروياته، وذكر أنَّه خرَّج تسعة وعشرين حديثًا عن تسعة وعشرين شيخًا كل شيخ حديثًا، فلما وافيت سمَرْقند استعرت عدَّة كُتبٍ من تصانيفِه، فرأيتُ فيها أوهامًا كثيرة خارجة عن الحَدِّ، فعرفتُ أنه ممَّن أحبَّ الحديث ولم يُرزق فهمه»⁽¹⁾.

وقال عنه ابن النجار: «كان فقيهًا فاضلًا مفسِّرًا محدِّثًا أديبًا متفنِّنًا»⁽²⁾.

ووصفه الذهبي: «العلَّامة المُحدِّث»⁽³⁾.

وقال المؤرخ محمد بن شاكر الكتبي: «كان فقيهًا فاضلًا مفسِّرًا أديبًا محدِّثًا مفننًا»⁽⁴⁾.

وقال اللَّكْنوي: «كان إمامًا فاضلًا أصوليًّا متكلِّمًا مفسِّرًا محدِّثًا فقيهًا حافظًا نَحْويًّا، أحد الأئمة المشهورين بالحفظ الوافر والقبول التام عند الخواص والعوام»⁽⁵⁾.

---

(١) لسان الميزان، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ٤/ ٣٢٧.

(٢) ذيل تاريخ بغداد، محمد بن محمود بن النجار، ٥/ ٩٨.

(٣) سِيَر أعلام النبلاء، ٢٠ محمد بن أحمد الذهبي، / ١٢٦.

(٤) فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، ٣/ ١٨٧.

(٥) الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، ص١٤٩.

الفرع الرابع: حول كتاب (العقائد) للنَّسَفي، واهتمام العلماء به

حاز كتابُ (العقائد النَّسَفية) مكانَ الصدرِ بين مُتون عقائد التوحيد وعِلم الكلام؛ وذلك نظرًا لما اشتمل عليه من محاورَ مُهمَّة وبيانٍ لأصول المذهب الماتُريدي ومسائله وآرائه، كل ذلك في مَتنٍ لا يتجاوز بِضعَ صفحات، فصار هذا الكتابُ من أشهَرِ المتون المُصنَّفة على هذا المذهب، وعدَّه بعض الدارسين كالفهرس بالنسبة إلى كتاب تبصرة الأدلة لأبي المعين النَّسَفي.

ولقد سلك النَّسَفي في (العقائد) مسلكَ الإيجاز مع الدقة، فلم يبدأه بمقدمة توضِّح قواعدَ المنطق وأساليبَ استعماله، وكان حريصًا فيه على ألَّا يخلطَ علمَ الكلامِ بالفلسفة، ومع ذلك لم يَخْلُ الأمرُ في مَواضعَ متعددةٍ من تعبيرات فلسفية مَحضة؛ وذلك لضرورة استخدام هذه المصطلحات في محلِّها المناسب.

بدأ النَّسَفي كتابَه ببيانٍ علمي له قيمة كبيرة في العصر الحديث، وهو الكلام عن نظرية المَعرفة وَثَباتها ومُرونتها، ثم تناول الحديثَ بَعدَها عن محاور عِلم التوحيد والكلام في ثمانٍ وخمسين فقرة، تتناول كلُّ فقرة منها مسألةً في عِلم الكلام، فجاء الكتاب شاملًا لعامَّة محاور علم الكلام.

أما نِسبةُ (العقائد النَّسَفية) للإمام عمرَ بن محمد النَّسَفي فهي نسبة ثابتة، فقد صرَّح السعد التفتازاني في مقدمة شرحه للعقائد النَّسَفية بأن هذا الكتاب من تأليف العلَّامة عمر بن محمد النَّسَفي، فقال: «وإنَّ المختصَر المُسمَّى بالعقائد للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين عمر بن محمد النَّسَفي

أعلَى الله درجته في دار الإسلام»(١).

وأقرَّ هذه النسبة أيضًا العلامةُ الخيالي في حاشيته على شرح العقائد، وكذا العلامة عبد العزيز الفرهاري، فقد جزم بذلك في كتابه (النبراس)، وكذا غيرهم من الـمُحَشِّين والشارحين(٢).

وعملًا بهذه النِّسبة الثابتة لكتاب العقائد إلى صاحبه النَّسَفي فقد توجَّهتْ همَّةُ كثير من أهل العلم للعناية بهذا الكتاب، فتناولوه بالشرحِ والبيان والتَّحشِية وغير ذلك.

وكان لاهتمام العلماء بشرح هذا الكتاب أثرٌ واضح في كثرة الكتب المؤلَّفة عنه، فجاءت العقائد النَّسَفية وشروحها مكتبة إسلامية متكاملة، ويكفينا هنا أن نشير إلى أهم هذه المؤلفات:

١- (شرح العقائد): لشمس الدين أبي الثناء محمد بن أحمد الأصفهاني، الـمُتَوفَّى سنة ٧٤٩هـ.

٢- (القلائد على العقائد): لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي المتُوفَّى سنة ٧٧٧هـ.

٣- (شرح العقائد): لسعد الدين التفتازاني الـمُتَوفَّى سنة ٧٩١هـ.

٤- (حاشية الخيالي على شرح العقائد): للخيالي أحمد بن موسى المتوفَّى سنة ٨٦٠هـ.

٥- (حل المعاقد في شرح العقائد): للشيخ أحمد بن عثمان السمرْقندي الـمُتَوفَّى سنة (٩٠١ هـ).

---

(١) شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٧.

(٢) يُنظر: صدر الورى القادري، جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد، ص١٤.

٦- (حاشية الكستلي على شرح العقائد) لمصلح الدين مصطفى الكستلي الـمُتَوفَّى سنة (٩٠١هـ).

٧- (حاشية على العقائد النَّسَفية) لابن الغرابيلي محمد بن قاسم الغزي الـمُتَوفَّى سنة (٩١٨ هـ).

٨- (شرح العقائد): لابن الغرس الحنفي محمد بن محمد الـمُتَوفَّى سنة (٩٣٢ هـ).

٩- (مطلع بدور الفوائد ومنبع جواهر الفرائد) للشيخ منصور الطبلاوي الـمُتَوفَّى سنة (١٠١٤هـ).

١٠- (شرح النَّسَفية في العقيدة الإسلامية) للدكتور عبد الملك السعدي.

ومن مظاهر اهتمام العلماء بهذا المتن أَنْ نَظَمَهُ بعضهم شعرًا، من هذه المنظومات:

١- (نَظْم النَّسَفية): للشيخ أسعد بن الناجي بيك الحنفي الـمُتَوفَّى سنة (٩٢٢هـ).

٢- (الفرائد في نظم العقائد) لبرهان الدين المري المقدسي.

* * *

الفرع الخامس: عملي في هذا الكتاب

سار عملي في هذا الكتاب وَفْق المنهج التالي:

١- نسخ نص (العقائد النَّسَفية) نسخًا علميًّا دقيقًا من النسخة التي اعتمدها الدكتور أحمد حجازي السَّقا في تحقيقه.

٢- تخريج الآيات القرآنية وَفْق مواضعها من المصحف الشريف.

٣- تخريج الأحاديث النبوية وَفْق مواضعها من كتب السنة النبوية المُطهرة، معتمِدًا في تخريجي لها على صحيحَيِ البخاري ومسلم أولًا ومكتفيًا بهما إن وُجد فيهما الحديث، فإن لم يوجد فيهما خرَّجتُه من السنن الأربع، فإن لم يُوجد أيضًا خرَّجتُه من بقية كتب السُّنة.

٤- ترقيم النصِّ وضَبْطه بعلامات الترقيم وَفْق المنهج المعتمد في كتابة الأبحاث والرسائل الأكاديمية، وكذا ضبط الكلمات الـمُشْكِلَة بالشكل المناسب.

٥- ردُّ الأقوال إلى أصحابها حسب ورودها في المتن.

٦- ترجمة الأعلام ترجمةً وافية.

٧- عمل فهارسَ علميةٍ تفصيلية في آخر الكتاب.

٨- قسمتُ نصَّ (العقائد النَّسَفية) إلى فقرات ليَسهُل تناولُها بالشرح والبيان.

٩- وضعتُ لكل فقرة عنوانًا مناسبًا لمضمونها ليكونَ معبِّرًا عن الفكرة العامة التي تدور حولها الفقرة.

١٠- وضعتُ النصَّ في بداية المطالب، ثم تناولته بالشرح كلمةً كلمة.

١١- كتبتُ النص بخط غامق، وقدَّمت كلام المؤلِّف بكلمة (قوله) أو (قال المصنف)؛ أعنِي بذلك الإمامَ النَّسَفي.

١٢- استقصيتُ في المسألة الواحدة ما انتهَت إليه المذاهب الكلامية من الأشاعرة والماتريدية والحنابلة والمعتزلة، بحيث لم أقتصر على عبارة النَّسَفي، بل أَرْدَفْتُها بأقوال غيره من أئمة المذاهب.

١٣- اجتهدتُ في تبسيط العبارة بالشرح والبيان والإيضاح محاولًا أن يجد كلُّ قارئٍ في هذا الكتاب ما يحتاج إليه.

وأسأل اللهَ الإعانةَ في إنجاز ما أخذت العهد على إنجازه، وأسأله البركةَ في الوقت والجُهد، وأن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، إنه وَليُّ ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين.

* * *

المطلب الثاني: عِلم الكلام

الفرع الأوَّل: تعريفُ عِلم الكلام

عرَّف العلماء علم الكلام بعبارات تَنُمُّ عن اخْتِلَاف نظرِتهم إليه، فبعضهم يجعل علم الكلام مقتصِرًا على المباحث التي تتفق مع عقائد أهل السنة، في حين نجد الآخرين يجعلون دائرته أوسعَ بحيث يشمل عقائدَ أهل السُّنة، وغيرهم من المخالفين.

وعِلم الكلام أو ما يُعرَف قديمًا بأصول الدين من المعارف التي أسهمت في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وتوضيح مراميها في وجه المحاولات الرامية إلى تشويه الدين وتزييف حقائقه، وقد تعزَّزتْ هذه الجهود بالدراسات العلمية التي اعتمدت نتائج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية في الاستدلال على قضايا التوحيد خاصَّة وسائر العقائد عامَّة؛ ولأن علمَ الكلام هو الأساس في بحثِنا هذا، كان من المناسب تعريفه وتسليط الضوء عليه، وتِبيان موقف الإمام أبي السعود منه.

من البديهي أنه لا يمكن تعريف علم الكلام من المعاني المُعجميّة للكلمتين، وإنما يمكن تعريفه من موضوعه، ومن منهجه، ومن الغرض منه.

واختلف تعريف العلماء لعلم الكلام باخْتِلَاف اتجاهاتهم الفكرية وتنوع رؤاهم، ومن أهم التعريفات:

عرَّفه الإمامُ الغزالي بقوله: «هو علمٌ مقصودُه حفظُ عقيدة أهل السُّنة،

وحراستها، عن تشويش أهل البدعة»⁽¹⁾.

وعرفه عضد الدين الإيجي بقوله: «الكلام علمٌ يُقتدَر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحُجج ودفع الشبه»⁽٢⁾.

ثم يقول: والمراد (بالعقائد) ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، و(الدينية) المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، فإن الخصم -وإن خطَّأناه- لا نخرجه من علماء الكلام⁽٣⁾.

ويفهم من تعريف الإيجي الأمور الآتية⁽٤⁾:

١- إنَّ علمَ الكلام يشمل كلام أهل السنة، وكلام المخالفين.

٢- العقائد يجب أن تُؤخذ من الشرع، وأما علم الكلام فثمرته إثبات هذه العقائد على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه.

٣- إن العقائد لكونها مضبوطة ينبغي الإحاطة بها وبأدلة إثباتها فلا يُكتفَى فيها بالتقليد.

وعرَّفه الغزالي، وذهب في تعريفه إلى حصره في مذهب أهل السُّنة، إذ

---

(١) يُنظر: المنقذ من الضلال، لحُجَّة الإِسْلامِ أَبِي حَامِد مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أَحْمَد الْغَزَالِيِّ الطَّوْسي، (ت ٥٠٥ هـ)، تعليق: مُحَمَّد مُحَمَّد جابر، مكتبة الجندي، مصر، بلا تاريخ: ١٨.

(٢) ينظر شرح المواقف، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، (ت ٧٥٦ هـ)، وشرحه أبو الحسن علي بن محمّد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف، (ت ٨١٦ هـ)، مع حاشيتين: إحداهما لعبد الحكيم السيالكوتي، وثانيتهما لمولى حسن جلبي بن محمد بن شاه، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م: ١ / ٢٦.

(٣) يُنظر: شرح المواقف / ص٢٣.

(٤) الباقلاني وآراؤه الكلامية، الدكتور محمد رمضان عبد الله، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦م، ص١٩.

عرَّفـه بقولـه: (هـو علـمٌ مقصودُه حفظ عقيدة أهـل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة)⁽¹⁾.

وذهب التفتازاني إلى أنـه: معرفة العقائد عن أدلتها، وسُمِّي بالكلام؛ لأنَّ عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام فـي كذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهَرَ مباحثه وأكثرها نزاعًا وجدالًا، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمُّل ومطالعةِ الكتب، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، ولأنه لإتيانه بالأدلة القطعية المؤيدة بالأدلة السَّمعية أشد العلوم تأثيرًا في القلب وتغلغلًا فيه، فسُمِّي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح. وهذا هو كلام القدماء⁽²⁾.

وبهذا يتبين لنا أن التفتازاني والإيجي متفقان «في أن المخالفين من فرق المبتدعة لا يخرجون من علماء الكلام»⁽³⁾.

وعرَّفه ابن خلدون بقوله: «هو علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف، وأهل السنة»⁽⁴⁾.

أما جلال الدين السيوطي فقد عرَّفه بقوله: «إن علم أصول الدين علمٌ

---

(١) المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، تعليق: محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، مصر، ص١٨.

(٢) ينظر: شرح العقائد النسفية، العلامة سعد الدين التفتازاني، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، ص١٠ - ١١.

(٣) الباقلاني وآراؤه الكلامية، للدكتور مُحَمَّد رمضان عَبْد اللَّه، الطَّبْعَة الأُولَى، مطبعة الأمة، بَغْدَاد، ١٩٨٦م: ٢١.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ٤٢٣.

مُبيَّن فيه ما يجب اعتقادُه، في حق الله تعالى، وفي حق رسله عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وإن لم تذكر براهين ذلك، وهو قسمان: قسم يقدح الجهل به في الإيمان، كمعرفة الله تعالى، وأمور المَعَاد، وقسم لا يضر، كتفضيل الأنبياء على الملائكة»(١).

وعرَّفه كمال الدين بن الهمام الحنفي بقوله: «الكلام: معرفة النفْس ما عليها في العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام علمًا، وظنًّا في البعض منها»(٢).

وعرَّفه طاش كبرى زاده، فقال: «وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحُجج، ودفع الشبه، وموضوعه: ذات الله، وصفاته، عند المتقدمين»(٣).

من هذا يتبين أن العلماء لم يستقروا على تعريف. واحد لعلم الكلام لاخْتِلَاف وجهات نظرهم، إذ إن كل واحد نظر إليه من زاوية تختلف عن الزاوية التي نظر من خلالها المتكلم الآخر.

وأما علم الكلام من حيث موضوعه: فهو المعرفة المتعلقة بإدراك موضوع الإيمانيات، أي الإيمان العقلي بالله تعالى بإثبات أصل الشريعة وليس مفردات أحكامها(٤).

---

(١) إتمام الدراية لقُراء النقاية، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، (ت ٩١١هـ)، طبع بهامش مفتاح العلوم للسكّاكي، المطبعة الميمنية، ١٣١٨هـ: ٦.

(٢) المسايرة فِي العقائد المنجية فِي الآخرة، لكمال الدِّين مُحَمَّد بن عَبْد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام. (ت ٨٦١هـ)، والمسامرة بِشَرْحِ المسايرة لأبي شريف المقدسي، (ت ٩٠٦هـ)، وشَرْح قاسم بن قُطْلُوبُغَا، (ت ٨٧٩هـ)، وحَاشِيَة مُحَمَّد محيي الدِّين عَبْد الحميد، مطبعة السعادة، مصر بلا تاريخ: ٣.

(٣) مفتاح السعادة ومِصْبَاح السيادة، لَأَحْمَد بِنْ مصطفى طاش كُبْرِى زاده، (ت ٩٦٨هـ)، الهند، حيدر آباد، ١٣٥٦هـ: ٢ / ٢٠.

(٤) ينظر في علم الكلام، د. أحمد محمود صبحي، جامعة الإسكندرية، مصر، ١٩٧٨م ٤٦.

وعلم الكلام من حيث المنهج: هو تأسيس الاستدلال على يقينيات عقلية وهي(١):

١- المدركات الحسية، والمعتزلة لا تقبل فصل العقل عن مدركاته، إذ العقل في تعريف القاضي عبد الجبار هو: «جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلَّف صح منه النظر والاستدلال؛ لذلك لا يقوم عند المعتزلة سؤالٌ أشغل العقل الغربي [أيهما أسبق المادة أم الفكر]، مِن عدم الفصل هذا يتولد في ذهن المكلَّف مقدمات يقينية هي أولياتٌ عقلية مَحضة يحكم على المحسوسات بوساطتها.

٢- المجرَّبات وهي المشاهدة المتكررة والتجربة العملية والاختبار كمعرفتنا أن النار مُحرقة.

٣- المتواترات وهي المعرِفة الضرورية التي تحصل من تَواتُر الأخبار، كالأحاديث النبوية المتواترة.

٤- القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط، كمعرفتنا بصفة العرش بوساطة الرَّسُول ﷺ.

وعلم الكلام من حيث الغرض: هو إنتاج المعرفة أو إدراكها موضوعيًّا، لينتقل الإنسان ويرتقِي من حضيض التقليد إلى ذُروة اليقين، عَبْر النظر والتفكُّر والحُجة والبرهان والسلطان، أي: قوة الحُجة والبرهان ووضوحهما في الذهن والدليل والفهم(٢).

وينقل أهل عِلم الكلام معرفتهم للناس كافة، عبر منهج الجدل والحجاج، ومن هذا الجدل والحجاج يُسمَّى هذا العلم بطريقة نقله للناس، أي علم الكلام.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٧.

(٢) المواقف في علم الكلام: ٤٩.

الفرع الثَّانِي: شَرَفه وحكمه

أولًا: شَرَفه:

مما تقدم من أهمية هذا العلم ومنفعته يُعلَم أن هذا العلم هو العلم الأعلَى، فإليه تنتهي العلومُ الشرعيةُ كلها، وفيه تَثبتُ موضوعاتها وحيثياتها، فليس ثمةَ مبادئ له في عِلم آخر بل مبادئه إما بيِّنة في نفسه أو مُبيَّنة فيه، فمنه تُستمَد العلومُ وهو لا يُستمَد من غيره، فشرف العلم بشرف معلومه، فمعلوم علم العقائد أو الكلام هو ذات الله تعالى وأوصافه وهو أشرف شيء في الوجود⁽¹⁾.

ثانيًا: حكمه:

حُكم الشارع فيه هو الوجوب العَيْنِي على كل مكلف ذَكَرًا كان أو أنثى بالمقدار الإجمالي الذي يحتاج إليه ليصبح إسلام المرء شرعًا.

أو الوجوب الكفائِي بتفصيل مباحثه على الأمة كي تتمكنَ طائفة من هذه الأُمة من نصر الدين ورد شبه المبتدعين والمبطلين، يقول العلامة الدواني: «وأنت إذا تأملتَ وأحطت بجوانب الكلام علمت أن الاشتغال بعلم الكلام إنما هو من قبيل فرض الكفاية، وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يَشرح به صدره ويطمئن به نفسه، وإن لم يكن دليلًا تفصيليًا»⁽²⁾.

---

(١) ينظر: المواقف في علم الكلام، ص ٨.

(٢) شرح جلال الدين الدواني (٩٠٨هـ) على العقائد العضدية للعلامة العضد (ت ٧٥٦ هـ) وعلى الشرح حاشية الفضل الكلنبوي مع حاشيتي المرجاني والخلخالي (ت ١٠١٤هـ) المطبعة العثمانية - مطبعة دار السعادة، ١/ ١٣١٦ ، ص ١٩٠.

الفرع الثَّالِث: عِلل تسميات علم الكلام

١ - علم الكلام:

فقد أورد التفتازاني في هذا ثمانية أقوال(١):

١- لأن عنوانَ مباحث المتكلمين في العقائد، كان (الكلام في كذا أو كذا).

٢- لأن مسالةَ (الكلام) كانت أَشهَرَ مباحِثه، وأكثَرَها نزاعًا وجدالًا، حتى كَثُر فيه التشاجُر وسَفك الدماء.

٣- لأنَّه يورِثُ قدرةً على الكلام، في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم قبولَها كالمنطقِ والفلسفة.

٤- لأنه أولُ ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأُطلِق عليه هذا الاسم؛ لذلك خُص به، ولم يُطلَق على غيره تمييزًا له عن بقية العلوم.

٥- لأن هذا العلمَ لا يتحققُ إلا بالمُباحَثة، وإدارة الكلام من الجانبين على حين أن غيرَه من العلوم قد يتحققُ بالتأمُّل ومطالعة الكتب.

٦- لأنه أكثرُ العلومِ خلافًا ونزاعًا، فيشتد افتقارُه إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

٧- لأنه - لقوة أدلته - صار كأنه هو الكلامُ دون ما عداه من (العلوم) كما يُقال للأقوى من الكلامَين هذا هو الكلام.

٨- ونظرًا لقيامه على الأدلة القطعية المُؤيَّد أكثرها بالأدلة السَّمْعية كان أشدَّ

---

(١) يُنظر: شرح العقائد النسَفية، للتفتازاني، ص١٥.

العلوم تأثيرًا في القلب وتغلغلًا فيه، فسُمِّي (بالكلام) المشتق من الكَلْم وهو الجُرح.

وإنَّ هذه التسميةَ راجعةٌ إلى ما في هذا العلمِ من المُناظَرة على البِدع، وهي كلام صِرف، وليست براجعة إلى عمل، وقد تكون لأن سببَ وضعِه والخوض فيه، كان تَنَازعَهم في إثبات الكلام النفسي⁽¹⁾.

والذي يبدو أن أرجحَ هذه التسمياتِ هي التسميةُ الأُولى فهي أوْفَقُ بالمقصود لفظًا ومعنًى.

٢ – أسماء عِلم الكلام:

أُطلِقت على علم الكلام تسمياتٌ عدَّة، وإنْ كانت جميعُها تصبُّ في معنًى واحد، وهي:

أولاً – الفقه الأكبر:

سماه هذا الاسم أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ)، وله كتاب بهذا العنوان ذَكَر فيه أنّ «الفقهَ في الدين أفضلُ من الفقه في العلم؛ لأنَّ الفقه في الدين أصل، والفقه في العلم فرع، وفضل الأصل على الفرع معلوم»، ثم قال: «أفضل الفقه أن يتعلم الرجل الإيمان بالله تعالى والشرائع والسُّنن والحدود واخْتِلَاف الأُمَّة واتفاقها»⁽²⁾.

ولأنه فضَّل عدمَ ذِكر أي مصطلح قد يكون حادثًا وغيرَ متعارَفٍ بين

---

(١) يُنظر: المقدمة، لابن خلدون، ص٤٠٦.

(٢) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرزاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٣هـ -١٩٤١م (٢٦٨)، الشرح الميسر على الفقهَين الأبسط والأكبر، المنسوبَين لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي الخزاز الكوفي، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة الفرقان، عجمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م (٨٢).

المسلمين في ذلك الوقت، لهذا سماه هذه التسمية؛ لأنه يرى أن أصول العقيدة الإسلامية هي أول ما يجب أن يفهمه المسلم وأهمه وأكبره، والبقية المتبقية من الأحكام الشرعية تُعَدُّ فرعًا لهذا الأصل الأكبر، وهو معرفة الله تعالى وما يليق به من صفات وغير ذلك، وقال: «الفقه في الدين أفضلُ من الفقه في العلم؛ لأن الفقهَ في الدين أصلٌ والفقه في العلم فرع، وفضل الأصل على الفرع معلوم»(١).

وقد واكب الإمام الشافعي هذه التسمية، فذكر أنه ألَّف هو الآخر كُرّاسًا صغيرًا وسماه الفقه الأكبر، وقال فيه: «هذا كتاب ذكرنا فيه ظواهر السائل في أصول الدين والتي لا بد للمكلَّف الوقوف عليها وسميناه الفقهَ الأكبر، وأعرضنا عن بسطه قصدًا للتقريب على المُبتدِئ، وبالله التوفيق»(٢).

ثانِيًا – أصول الدين:

ذكر أن عِلم الكلام قد سُمِّي أيضًا بعلم أصول الدين؛ لأنه قد بحث في الأصل الأول الذي يجب على المسلم أن يؤمن به، وهو ما يتعلق بأركان الإيمان، إذ إن هذا الدِّينَ مَبنِيٌّ على هذا الأصل فإنِ انعدم الأصلُ انعدم الفرع، وكانت هذه التسميةُ مقبولةً عند الكثير من علماء الكلام، وقد أُلِّفَ عدد من الكتب التي حملت هذا العنوان(٣).

---

(١) شرح الفِقْه الأكبر للإمام أَبِي حنيفة النعمان، شرح الملا علي بن سلطان مُحَمَّد القاري، (ت ١٠١٤هـ)، الطَّبْعَة الثانية، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٥م: ١٦.

(٢) الكوكب الأزهر في شرح الفقه الأكبر، لأبي عَبْد اللَّه مُحَمَّد بن إدريس الشَّافِعِيّ، (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق: الشيخ محمد ياسين عبد الله، مصر، ١٩٨٦م: ٢٧.

(٣) يُنظر: الْمُخْتَصَر فِي أصول الدين، للقاضي عَبْد الجبار بن أَحْمَد الهمداني المعتزلي، (ت ٤١٥هـ)، دَار مكتبة الحياة، بَيْرُوت، بلا تاريخ ضمن رسائل العدل والتوحيد، وأصول الدين، لأبي منصور عَبْد القاهر بن طاهر التميمي البَغْدَادي، (ت ٤٢٩هـ)، الطَّبْعَة الأُولَى، مطبعة =

ثَالِثًا – عِلم التوحيد والصفات:

وسُمِّي به، وإنْ كان يبحث في غيره كمبحث النبوَّة والمَعَاد، وذلك تسميةٌ له بأهم أجزائه، وهو إثباتُ الوحدانية لله ذاتًا، وفعلًا، وأنه سبحانه وحده مرجع كل كون ومنتهى كل قصد⁽¹⁾.

وهذه التسمية قد أطلقت على علم الكلام؛ لأنّ المُتكلِّمينَ قد بحثوا بإسهاب في التوحيد والصفات، ومن الكتب التي سمَّت علم الكلام «علمَ التوحيد» هو كتاب الماتُريدي الذي بحَث فيه مسائلَ كثيرة متعلقة بعلم الكلام، وسماه كتابَ التوحيد⁽²⁾.

رَابِعًا – علم العقائد:

سُمِّي هذا الاسم؛ لأنه يتكفل ببحث العقائد الدينية وإثباتها بالأدلة اليقينية، والدفاع عنها ضد العقائد والأفكار المخالفة لها⁽³⁾.

وهذا من أشرف مباحث علم الكلام وأهمها؛ ولأنَّ العقائدَ تُعدُّ الأساسَ الذي تُبنَى عليه الشرائع، وأنّ الهجمات التي حاول أعداءُ الإسلام توجيهها للدين

= الدولة، إستنبول، ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٨م، والغَنِيَّة فِي أصول الدين لأبي سعيد عَبْد الرَّحْمَن بن مُحَمَّد، (ت ٤٧٨هـ)، تَحْقِيق: عماد الدِّين أَحْمَد حيدر، الطَّبْعَة الأُولَى، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بَيْرُوْت، ١٩٨٧م، وكتاب أصول الدين، لجمال الدِّين أَحْمَد بن مُحَمَّد بن محمود بن سعيد، (ت ٥٩٣هـ)، تَحْقِيق: عُمَر وفيق الداعوق، الطَّبْعَة الأُولَى، دَار البشائر الإِسْلامِيّة بَيْرُوت، ١٩٩٨م.

(١) رسالة التوحيد، محمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦ م، ص٥.

(٢) ينظر: التوحيد، لأبي منصور مُحَمَّد بن مُحَمَّد السمرقندي الماتُريدي، (ت ٣٣٣هـ)، تَحْقِيق: د. فَتح الله خليف، دَار الْجَامِعات المصرية، الإسكندرية، بلا تاريخ.

(٣) أصول الدين، رشدي عليان، وقحطان الدوري، ص١٣.

كانت تأتي من جانب العقيدة التي حاولوا إضعافها في نفوس المسلمين⁽¹⁾.

خَامِسًا - علم النظر والاستدلال:

سُمِّي هذا الاسم؛ لأنه يعتمد منهجَ النَّظر الفكري والاستدلال العقلي وسيلةً لإثبات أصول العقائد التي ثبتت بالنصوص الدينية⁽٢⁾.

وهذه التسمية أَقَلُّ شُهرةً من التسميات السابقة؛ لأن الباحث يتوصل إلى ما يريد عن طريق النظر والاستدلال بالنظر بالدليل سواءٌ أكان استدلالًا من العلَّة إلى المعلول أم من المعلول إلى العلَّة⁽٣⁾.

وقد ذكر التهانوي أسماء عِلم الكلام في كشَّافِهِ مثل هذه الأسماء، وقال: ويُسمَّى أيضًا بعلم الذات والصفات، وقد يُسمَّى أيضًا بعلم العقائد الإسلامية، ويتضح من هذه التسميات أن أصول علم الكلام أصول إسلامية صِرفة⁽٤⁾.

* * *

---

(١) يُنظر: كشاف اصطلاحات الفنون، مُحَمَّد علي الفاروقي التهانوي، (توفي بعد سنة ١١٥٨هـ)، حققه الدكتور: لطفي البديع، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر، دَار الكِتَاب العَرَبِي، بلا تاريخ: ٤٥.

(٢) أصول الدين، رشدي عليان، وقحطان الدوري، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، ص١٢.

(٣) يُنظر: شرح رمضان أفندي على العقائد النسَفية، مطبعة عثمانية، دار سعادات، ١٣١٤هـ: ١٥ والباقلاني وآراؤه الكلامية: ٣٥.

(٤) يُنظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، مكتبة لبنان، بيروت: ١٩٩٦م ص٤٥، وأصالة علم الكلام، محمد صالح محمد السيد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م، ص١٥ -١٦.

الفرع الرَّابِع: موضوع عِلم الكلام

وكما اختلف العلماء في تحديد تعريف لعلم الكلام، فقد اختلفوا في تحديد موضوعه على ثلاثة آراء:

١- أن موضوعَهُ هو ذاتُ الله تعالى وصفاتُه وذات الممكنات من حيث إسنادها إلى الله تعالى، ولهذا يُعرَف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع كصفاته الثُّبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا ككيفية صدور العالَم عنه بالاختيار وحدوث العالَم، وخَلْق الأعمال وكالبحث عن النبوات وما يتبعها، وأما المتعلقة بأمر الآخرة، كبحث المعاد، وسائر السَّمعيات، وقد ذهب إلى هذا القول جمهور العلماء، منهم القاضي الأرموي (ت٥٩٤هـ)⁽¹⁾.

فكان علم الكلام: هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وأحوال الممكنات، من حيث احتياجها إليه على قانون الإسلام.

٢- قالوا: إن موضوعه الموجود من حيث هو، ولكنه يتميز عن الإلهية بكون البحث فيه على قانون الإسلام⁽²⁾، وقد ذكر التفتازاني أن القائلين بهذا

---

(١) يُنظر: شرح المقاصد، مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، تصدير: الشيخ صالح مرسي شرف - منشورات الشريف الرضي، بيروت، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م، ١ / ص ١٠.

(٢) يُنظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبرى زاده (ت ٩٦٢هـ) مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، ٢ / ص٢٠.

القولِ هم قدماءُ المتكلمين(١).

ويظهر أن الغزاليَ من هذا الفريق، حيث يقول: (إنّ المتكلمَ ينظرُ في أعَمِّ الأشياء، وهو الموجود فيقسمه على قديم ومُحدَث، والمحدث إلى جوهر وعرَض، والعرَض إلى ما يُشترَط فيه الحياة، كالعلم والقدرة، وإلى ما لا يشترط كاللون والطعم)(٢).

فيفهم من عبارة الغزالي أنه كان يَعُدُّ الموجود موضوعًا لعلم الكلام.

١- ذهبوا إلى أن موضوعه المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثباتُ العقائد الدينية، ومن القائلين بهذا القول العلّامة عَضُد الدين الإيجي، وسعد الدين التفتازاني(٣).

وإنّ هذا الرأي الأخير هو الذي يميل إليه المؤلف؛ لما فيه من شمول للمراد من موضوع هذا العلم لكونه يتناول أحوال الممكنات التي يتعلق بها إثبات العقائد الدينية، وأيضًا يتناول الوجود لله تعالى والمعلوم والمعدوم وبما كان على قانون الإسلام.

❖ ❖

---

(١) يُنظر: نشر الطيب على شرح الشيخ الطيب، إدريس بن أحمد الوزاني (ت ١٣٤٨هـ)، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٢م - ص٨٧.

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥ هـ)، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، بيروت، لبنان، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص٦٩.

(٣) ينظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان، بيروت، ١٤١٧هـ -١٩٩٧م، ١/ ص٢٦، شرح المقاصد، ١/ ص ١٦٧.

الفرع الخامس: غايته وأهدافه

أولًا- غايته:

تحلية الإيمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد، وعليه فإن غاية هذا الفن هي تحلية الإيمان الذي هو الاعتقاد شرعًا في جانبه تعالى وجانب رسله -عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام- بالإيقان الذي هو ثبوت المعتقد على وجه لا يتزلزل بشُبَه المُبطِلين ولا يضعف بدعوَى الضالين.

وقال الإيجي في غاية علم الكلام: إنها أمور(١):

١- غايته بالنظر إلى الشخص في قوته وتكون بالترقي من حضيض التقليد إلى ذُروة الإيقان، قال تعالى ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، فقد خص الله تعالى العلماء الموقنين بالذِّكر في الآية مع كَونهم مُندرِجين في المؤمنين من باب ذِكر الخاص بعد العام رفعًا لمنزلتهم، كأن الله يقول: وخصوصًا هؤلاء الأعلام منكم.

٢- غايته بالنظر إلى تكميل الغير، فيكون بإرشاد المسترشدين بإيضاح الحُجة لهم في عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة الحُجة عليهم.

٣- وبالنظر إلى أصول الإسلام، فيكون بحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شُبَه المبطلين.

٤- وبالنظر إلى فروعه ففيه تُبنَى سائر العلوم الشرعية الأخرى عليه؛ لأنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها فإنه ما لم يثبُت وجود صانعٍ عالم

---

(١) يُنظر: المواقف في علم الكلام، للإيجي، ١ / ص٣٣.

قادر مرسِل للرسل لم يُتصوَّر علم تفسير أو حديث أو فقه أو غير ذلك من العلوم.

٥- وبالنظر إلى الشخص باعتبار قوته العلمية، وذلك يكون بأنه سببٌ لصحة نيَّته بالإخلاص بالأعمال وصحة الاعتقاد إذ بهذه النِّية يُرجَى قبولُ العمل وغايته الفوز بسعادةِ الدار.

ثانيًا - أهدافه:

أما أهداف هذا العلم فيبينها لنا الإمام أبو حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ت١٥٠هـ) من خلال ما يجريه على لسان العالم في حديثه مع المتعلم، فيبرز لنا أهدافًا متعددةً لعلم الكلام منها⁽١⁾:

١- الدفاع عن الدين.

٢- التحلِّي بالعلم والمعرفة

٣- الخروج من الشُّبهة إذا نزلت.

٤- صونُ القلب عن الشُّبهات، وهذه الشُّبهات إذا كان في الإمكان كفُّ اللسان عنها، فليس في الطاقة كفُّ القلب.

وأجملها في المواقف:

١- معرفة أصول الدين معرفة علمية قائمة على أساس من الدليل والبرهان.

٢- القدرة على إثبات قواعد العقائد بالدليل والحُجة.

٣- القدرة على إبطال الشُّبهات التي تثار حول قواعد العقائد⁽٢⁾.

---

(١) يُنظر: العالم والمتعلم، للإمام أبي حنيفة النعمان، تحقيق: محمد رواس قلعه جي، وعبد الوهاب الندوي، مكتبة الهدى، حلب، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ص٣٤-٣٥.

(٢) ينظر: شرح المواقف، ١/ ٢٦، شرح المقاصد، ١/ ١٠.

الفَصْلُ الأوَّلُ

الإلهيات

المَبْحَثُ الأوَّلُ

حقائق الأشياء وطُرق معرفتها

- المطلب الأول: حقائق الأشياء.
- المطلب الثاني: أسبابُ العلم.
- المطلب الثالث: معاني الصفات وأقسامها.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

حقائق الأشياء وطُرق معرفتها

قال الإمام النَّسَفي:

قال المُصنِّف: (قَالَ أَهْلُ الحَقِّ: حَقَائِقُ الأشْياءِ ثَابِتَةٌ، والعِلْمُ بِها مُتَحقِّقٌ خلافًا للسوفسطائية، وأسْبَابُ العِلْمِ للخَلْقِ ثَلاثَة: الحَوَاسُّ السَّلِيمَة، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ، فالحَوَاسُّ خمْسٌ: السَّمْعُ، والبَصَرُ، والشَّمُّ، واللَّمْسُّ، والذَّوق، وبكُلِّ حَاسَّة مِنهَا يُوقَفُ عَلَى ما وُضِعَتْ هِيَ لَهُ.

والخَبَرُ الصَّادِقُ عَلَى نَوْعَينِ:

(أحدهُما) الخَبَرُ الـمُتَواتِرُ، وَهوَ الخَبَرُ الثَّابِتُ على أَلْسِنَة قَوْم لا يُتصوَّرُ تَواطُؤهُم، عَلَى الكَذِبِ، وَهوَ مُوجِبٌ للعِلْمِ الضَّرُورِيِّ، كالعِلْمِ بالـمُلُوكِ الخَالِيَة في الأَزْمِنَة الـمَاضِيَة والبُلْدَانِ النَّائِيَة.

والنوع الثاني: خبرُ الرسولِ المؤيَّدِ بالمعجزة، وهو يُوجبُ العلمَ الاستدلاليَّ، والعلمُ الثابتُ بِهِ يُضاهِي العلمَ الثابتَ بالضرورة في التيقُّنِ والثباتِ.

وأما العقلُ: فهو سببٌ للعلمِ أيضًا، وما ثبتَ منه بالبديهة فهو ضروريٌّ كالعلمِ بأنَّ كلَّ الشيءِ أعظمُ من جزئِهِ، وما ثبتَ منهُ بالاستدلالِ فهو اكتسابيٌّ).

المطلب الأول: حقائق الأشياء

أولًا- مذهب أهل الحق:

قوله: (قَالَ أَهْلُ الحَقِّ): الحقُّ في اللغة مِن حقَّ الأمر حقًّا إذا وجب وثبت، وأما معناه الاصطلاحي فهو الحكم المطابق للواقع ونفس الأمر، ويُطلق على معانٍ عديدة:

١- القول: فيُقال: هذا قولٌ حقٌّ، أي: صدقٌ لا ريب فيه ولا شك.

٢- العقائد: فتُوصف العقيدة بأنها حقَّة، أي: صحيحة وثابتة بالاستناد إلى الأدلة.

٣- الدين: فيُوصف الدين بأنه حقٌّ، أي: غيرُ مكذوبٍ ولا مُفترى.

٤- المذهب: فيُقال: مذهبٌ حقٌّ، أي: مذهبٌ صحيح.

ولا يفوتنا أنَّ صفةَ (الحقِّ) هي من صفات الله، فقد قال سبحانه: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ أَلَا لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَهُوَ أَسۡرَعُ ٱلۡحَٰسِبِينَ ۝٦٢﴾ [الأنعام: ٦٢].

والعلاقة بين الصدق والحق بحسب الاستعمال هي عمومٌ وخصوصٌ مُطلَق؛ إذ يُطلَق الصدق على الصحيح من الأقوال، هكذا شاع استخدامه، أما الحقُّ فهو يعمُّ الأقوالَ والأفعال وغيرها كما تقدَّم.

وقد يُفرَّق بينهما بأن المطابقةَ تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحُكم، فمعنى صِدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقيَّته مطابقة الواقع إياه⁽¹⁾.

---

(١) يُنظر: شرح العقائد النَّسفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٢.

ومنهج أهل الحق هم أهل السنة والجماعة من منهج السلف المتمثل في منهج الصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان، ومن المتأخرين كالأشاعرة(١)،

---

(١) الأشاعرة: إحدى أكبر الفرق الإسلامية تعود نسبتها إلى مؤسسها الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، ولد سنة سبعين ومائتين، وتوفي سنة ٣٢٤هـ، وقيل سنة ٣٣٠هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء: ١٥/ ٨، البداية والنهاية: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي الشافعي، ت٧٧٤هـ، الناشر: مكتبة المعارف بيروت: ١١/ ١٨٧، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، ت١٠٨٩هـ، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت: ٢/ ٣٠٣.

سمات منهج الأشاعرة الكلامي:

١. إثبات الصفات الإلهية الواردة بالقرآن والسنة، وصفات تليق بذاته تعالى، ولا تشبه صفات المخلوقين، فالله سبحانه قادر بقدرة ليست كقدرة المخلوق، وعالم بعِلمٍ ليس كعِلم المخلوق، وسميع بسمعٍ ليس كسمع المخلوق (يُنظر: تبيين كذب المُفترِي: ١٤٩، والملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٨٢.).

الله سبحانه هو الخالق حقيقة، لا يشاركه في الخلق غيره، وجميع أفعال العباد مخلوقة مُبدَعة من الله تعالى، وهي مُكتسَبة للعبد وبالكسب يكون التكليف، ويكون الثواب والعقاب (يُنظر: تبيين كذب المفترِي: ١٤٩، والإنصاف للباقلاني: ٤٥، وتمهيد الأوائل: ٣٤١، وتاريخ المذاهب الإسلامية: أبو زهرة، ١٨٤.

٢. الحُسن والقبح شرعي، أي: لا يعلم استحقاق المدح أو الذم، ولا الثواب أو العقاب شرعًا على الفعل إلَّا من جهة الشرع (يُنظر: تشنيف المسامع: ١/ ٤٥).

٣. أفعال الله تعالى لا تُعلَّل، فالأشاعرة ذهبوا إلى منع التعليل (يُنظر: تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٨٢).

٤. كل موجود يصح أن يُرى، والله تعالى موجود، فيصح أن يُرى، وقد صح السمع بأنَّ المؤمنين يرونه في الآخرة في القرآن والسنة. (يُنظر: الخطط للمقريزي: ٢/ ٣٦٠، والإبانة: للأشعري، ٥١، واللُمع: ٦١، والملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٨٧).

٥. في الألفاظ الواردة في القرآن والسنة الموهِمة للتشبيه مثل: اليد، والوجه، والاستواء، =

والماتريدية (١).

= والنزول، له قولان:

القول الأول: عدم التأويل، فله سبحانه يد تليق بذاته الكريمة، لكن ليست يدًا جارحة كأيدي المخلوقين، فيده تعالى صفة، وكذلك وجهه صفة، فاليد والوجه صفة خبرية ورد السمع بها فوجب الإقرار بها (الخطط للمقريزي: ٢/ ٣٦٠، والملل والنحل: ١/ ٨٨)، والاستواء والنزول، هما صفة من صفاته، وفعل فعله في العرش يسمى الاستواء (يُنظر: تبيين كذب المفتري: ١٥٠).

القول الثاني: التأويل، أي: تأويل كل لفظ منها على وجوه يحتملها ذلك اللفظ، فأوّل اليد بالقدرة (تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٧٠).

٦. الإيمان هو التصديق بالقلب، أمّا الإقرار باللسان والعمل بالأركان فهما فرعا الإيمان، وهذا هو المشهور من مذهب الإمام أبي حسن الأشعري (يُنظر: تبصرة الأدلة: ٢/ ٧٩٩).

٧. المؤمن الموحد صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة فحكمه إلى الله إمّا أنْ يغفر له برحمة أو يشفع له رسول الله ﷺ، وإمّا أنَّ يعذبه بعدله ثم يُدخله الجنة برحمته، ولا يخلُد في النار مؤمن (الملل والنحل: للشهرستاني، ١/ ٨٨، وخطط المقريزي، ٢/ ٣٩٠، وتبيين كذب المفتري: ١٥١).

٨. للرسول ﷺ شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة، يشفع لهم بأمره تعالى وإذنه، ولا يشفع إلا لمن ارتضى (يُنظر: تبيين كذب المفتري: ١٥١، والإبانة: ٢٤١.).

٩. لا يُكفِّر أحدًا من أهل القبلة. قال أبو الحسن الأشعري في الإبانة: ونَدين بأن لا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه ما لم يستحله، كالزنا وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج، وزعمت أنّهم كافرون، ونقول: إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة وما أشبهها مستحلًا لها غير معتقدٍ لتحريمها كان كافرًا (يُنظر: الإبانة: ٢٦).

١٠. منهج الأشعرية في الاستدلال على العقائد يتضح في أخذهم بالنقل والعقل معًا، فلم يتخذوا العقل حاكمًا على النصوص ليؤولها كالمعتزلة، ولم يقفوا عند ظواهر النصوص كبعض الفقهاء والمُحدِّثين، وإنّما اتخذوا العقل خادماً لظواهر النصوص (يُنظر: مناهج الاجتهاد في الإسلام: ٥٠٥).

(١) الماتُريدية: فرقة كلامية تُنسَب إلى أبي منصور الماتُريدي، وهو محمد بن محمد بن محمود=

= الماتُريدي المُتَوفَّى سنة (٣٣٣) هـ، الذي كان معدودًا من فقهاء الحنفية، وكان له مجهود في الانتصار للسُّنة، والرد على الجهمية وغيرهم، وعقيدة الماتُريدية قريبة من عقيدة الأشاعرة.

ومن مؤلفات الإمام الماتُريدي: كتاب التوحيد وهو محقق ومطبوع، وكتاب المقالات، وكتاب رد أوائل الأدلة، وتأويلات القرآن، وهو المسمَّى بتأويلات أهل السنة وهو مطبوع أيضاً. قال الإمام النسَفي عن هذا الكتاب: (هو كتاب لا يوازيه في فنِّه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصانيف مَن سبقه في ذلك الفن)، وغيرها.

نشأت الماتُريدية في القرن الرابع الهجري في أوساط المذهب الحنفي، ثم تطورت ومرت بأدوار عدة:

الأول: دور التأسيس، وكان ذلك بين (٢٥٨-٣٣٣هـ) في حياة الماتُريدي، وكان هذا الدور يمتاز بشدة الجدال بين الماتُريدي والمعتزلي.

الثاني: دور التكوين، وكان بين عامي (٣٣٣-٤٠٠هـ)، وهذا الدور قام به تلاميذ الماتُريدي.

الثالث: دور التأليف والنشر، وكان بين عامي (٤٠٠-٥٠٠هـ).

الرابع: دور الانتشار والتوسع، وكان بين عامي (٥٠٠-١٣٠٠هـ) إلى نهاية الدولة العثمانية، وهو الدور الذي جمع الأدوار الماتُريدية الكثيرة، وبعده أدوار أخرى حتى هذا العصر.

وانتشرت الماتُريدية انتشارًا كبيرًا بسبب اعتناق السلاطين والملوك للمذهب الحنفي، ولا سيَّما في البلاد الشامية والمغربية وبلاد ما وراء النهر والترك والأفغان والهند والصين وغيرها.

يُنظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: ٣/ ٣٦٠. هدية العارفين في أسماء المؤلفين ٣٦\٢، والأنساب للسمعاني: ٢١/ ٢. تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتُريدي: ٣٤٥. الماتُريدية للشمس الأفغاني ١/ ٢٨٦.

أما مذهب الماتُريدي الفقهي واتجاهه الكلامي فقد: كان الماتُريدي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يتقلد مذهب الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الفقه، وقد بَنى الماتُريدي كتبه على مَسائلَ أخذها من نصوص الإمام أبي حنيفة وهي خمسة كتب: الفقه الأكبر، ورسالة إلى عثمان البتِّي (ت ١٤٣هـ)، والفقه الأبسط، والعالم والمتعلِّم، ووصية الإمام إلى أصحابه بلزوم طريق أهل السنة والجماعة، واستفاد منها إمَّا من: العبارة، أو الإشارة، أو الدلالة، أو الاقتضاء، أو مفهوم المخالفة.

وأمَّا في مسائل علم الكلام فهو مقتبس من آراء الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الإطار العام، وأمَّا منهجه في عرض مسائل العقيدة والكلام فيتمثل فيما يأتي: الماتُريدية فرقة كلامية توافق =

= الأشاعرة في مفهوم المسائل العقدية في كثير من الأحيان وسأذكر أهم سمات منهجهم الكلامي والعقدي وعلى النحو الآتي:

١. في معرفة الله: يرى الماتُريدية أنَّ معرفة الله يمكن أن يدرِك العقل وجوبها؛ لأنَّ العقل لو خلَا من الهوى والتقليد، ونظرَ في ملكوت السنوات والأرض كما أمر الله تعالى في الآيات الكثيرة، لوصل إلى الإيمان بالله. (يُنظر: العقيدة الإسلامية ومذاهبها: د. قحطان الدوري، ٢٠٥).

٢. أثبت الماتُريدي صفات المعاني لله تعالى، وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام، والحياة. لكنه قال: إنَّها ليست شيئًا غير الذات، فهي ليست صفاته قائمة بذاتها، ولا مُنفكَّة عن الذات، فليس لها كينونة مستقلة عن الذات.

٣. النصوص الواردة في القران الكريم والأخبار المشتملة على الأوصاف الخبرية الموهِمة للتشبيه، التي تَذكر أنَّ لله وجهًا ويدًا وعينًا... إلخ، وقف منها الماتُريدي موقف التأويل.

٤. الله تعالى منزه عن العبث، وأفعاله تكون مقتضَى الحكمة؛ لأنَّه الحكيم العليم مثلما وصف نفسه، والله سبحانه في أفعاله قَصَدَ هذه الحكمة، ولكنه قصدها غير مُجبَر عليها؛ لأنَّه مختار وَفَعَّال لِمَا يريد، فلا يُقال: إنَّه يجب عليه فعلُ الصلاح أو الأصلح؛ لأن الوجوب ينافي الإرادة، ويستلزم أنَّ لغيره حقًا عليه، والله سبحانه لا يُسأل عَمَّا يفعل، والوجوب عليه يقتضِي أنَّ يسأل عَمَّا يفعله. (يُنظر: تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٨٣).

٥. القبح ثابت بالعقل، أمَّا العقاب فمتوقف على الشرع. وقول الماتُريدية هذا حكوه عن أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وبه قال سعد بن علي الزنجاني الشافعي من الأشاعرة، وأبو الخطاب من الحنابلة (يُنظر: تشنيف المسامع: ١/ ٤٦).

فالماتُريدية يرون أنَّ للأشياء حُسنًا ذاتيًا وقبحًا ذاتيًا، والعقل يستطيع أن يدرك حُسن بعض الأشياء وقبحها، لكن العقل لا يمكن أن يستقلَّ بالتكليف الديني قط، إذ الحاكم بالتكليف الديني هو الله سبحانه. يُنظر: تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٨٢).

فالإمام الماتُريدي يرى أن العقل مصدر من مصادر المعرفة، لكنه يخشى عليه من الزلل، فاتخذ الوقاية من الزلل بالاعتماد على المنقول بجوار المعقول. ونتيجة هذا القول هي: أنه يأخذ بحكم العقل فيما لا يخالف الشرع، فإن خالف الشرع فلا بد من الخضوع لحُكم الشرع. (ينظر: العقيدة الإسلامية ومذاهبها: ٢٠٨). =

أما كونهم أهلَ السُّنة فلمتابعتهم لرسول الله ﷺ، وكونهم أهلَ الجماعة، أي: الذين اتَّبعوا جماعة المسلمين، أي: التزموا ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، وهذا الكلام يُومئ إلى أنَّ هؤلاء هم أكثر المنتسبين للإسلام؛ وذلك لأنَّ عمومَ الأُمة لا تزال على تلك العقيدة، وإنْ أصاب آخرَهم ما أصابهم من التقصير في العمل بالأحكام الشرعية، يُشير إلى ذلك قولُ النبي ﷺ: «وإنَّ أُمَّتكم هذه جُعل عافيتُها في أوَّلِها، وسيصيب آخِرَها بلاءٌ وأمورٌ تُنكرونها»⁽¹⁾.

ولقد حاز أهلُ السنة هذا اللقبَ (أهل الحق)؛ لكونهم يُثْبِتون ما هو الحقُّ عند الله تعالى بالحُجج والبراهين، ويتَّبعون الحق؛ لذا فمن الواجب على العاقل

= ٦. أفعال العباد مخلوقة لله تعالى؛ لأنَّ الله تعالى خالق الأشياء كلها، ورأي الماتُريدي كالأشعري: أنَّ العبد له الكسب، وهو مُختار فيه، وبهذا الكسب يكون الثواب والعقاب. لكن الكسب عند الماتُريدي يكون بقدرة أودعها الله تعالى للعبد، فالعبد عنده: يستطيع أن يَكسب الفعل بقدرة مخلوقة فيه، ويستطيع ألا يَكسبه بهذه القدرة، فهو حرٌّ مُختار في هذا الكسب، إن شاء فعل واقترن بالفعل الذي هو مخلوق لله تعالى، وإن شاء ترك، وبذلك يكون العقاب (يُنظر: العقيدة الإسلامية ومذاهبها: ٢٠٨).

لذلك قرر الإمام الماتُريدي أنَّ الكسب بقدرة العبد وبتأثيره (ينظر: التوحيد: للماتُريدي، ٤١، وتاريخ المذاهب الإسلامية: ١٨٤).

٧. الإيمان هو التصديق بالقلب فقط. وقول أبي منصور الماتُريدي هذا هو مروي عن الإمام أبي حنيفة، وهو المشهور من مذهب الإمام أبي حسن الأشعري. (ينظر: تبصرة الأدلة: ٢/ ٧٩٩، وقد نصّ الماتُريدي على هذا القول في كتابه التوحيد: ٣٧٣).

وبناءً على قول الماتُريدية والأشاعرة بأنَّ العمل ليس جزءًا من الإيمان، فإنَّهم يرون: أنَّ مرتكب الكبيرة لا يخرج من دائرة الإيمان، وإنْ كان له حساب وعقاب، وقد يتغمده الله برحمته. يُنظر: العقيدة الإسلامية ومذاهبها: ٢٠٩).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، ٣/ ١٤٧٢، رقم (١٨٤٤).

الاقتداء بهم⁽¹⁾.

قوله: (حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَة)، أي: حقائق الموجودات موجودة في نفس الأمر، وحقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو، أي: هو الأمر الدَّال على حقيقة الشيء، كقولنا: (الحيوان الناطق)، فمن المعلوم أن المرادَ به الإنسانُ لا غيرُه من الكائنات، بخلاف الجسم، والنامي، والمتحرك، وغيرها من القيود التي يتشارك فيها الإنسان مع غيره، فإنها من العوارض.

قال التفتازاني: «قد يُقال: إنَّ ما به الشيء هو هو باعتبار تحقُّقِه حقيقةً، وباعتبار تشخُّصِه هُوِيَّةً، ومع قطع النظر عن ذلك ماهيتُه»⁽²⁾.

ومن المعلوم عند الدارسين أنَّ مفهوم (الشيء) عند أهل السنة يتقاطع مع مفردات أخرى، كالثابت، والمتحقِّق، والموجود، على خلاف المعتزلة الذين أطلقوا (الشيء) حتى على المعدومات.

وحاصل كلام النَّسَفي معناه أن الأشياءَ موجودةٌ وليست من الخيالات التي تُظَنُّ أنها موجودة ولا وجود لها، كالسراب الذي يُظَنُّ أنه ماءٌ، وكالخطوط النورية التي يراها الناظر في القمر مُغمِضًا عينيه.

وقد يُعترَض على كلام النَّسَفي بأن الحكمَ بثبوت حقائق الأشياء لغوٌ بناءً على الترادف الذي سبق الإشارة إليه بين (الشيء) و(الثابت)، وللرد على هذا الاعتراض نحتاج إلى تفريق بسيط بين الشيء والموجود، بأن نُعمل الشيء في حيِّز الذهن، والثابت في حيِّز الوجود، فيكون المعنى: أن ما نعتقده من حقائق

---

(١) يُنظر: حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد النَّسَفية (المجموعة السنية على شرح العقائد النَّسَفية)، رمضان بن محمد الحنفي، ص٨٧.

(٢) شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٣٠.

الأشياء ونسميه بالأسماء، كالفرس والإنسان والبيت وغيرها هي أمورٌ ثابتة في الوجود الحقيقي، لا في الذهن والفكر فقط، إذ هذا مذهبُ أهلِ السَّفسطة كما سيأتي، والنَّسَفي إنما ساق هذه الجملة من أجل الردّ على هؤلاء.

ثانيـًا- تحقق العلم:

قوله: (والعِلْمُ بِها مُتَحقِّقٌ): أي: إن العلم بالحقائق ومعرفتها من تصوُّرٍ وتصديق متحقِّق حصوله لنا ثابتٌ يقينًا.

والعلم إما تصوُّرٌ أو تصديق، والتصوُّر هو إدراك الماهية من غير أن يُحكم عليها بنفي أو إثبات، وذلك كقولنا: (الإنسان حيوان ناطق)، فإن هذه الجُملةَ تشير لِفَهْم معنى الإنسان وماهيته، ثم يأتي بعد ذلك الحُكم بالنفي أو الإثبات، وهذا الحكم بالنفي أو الإثبات هو التصديق⁽¹⁾.

وقد يُقال: إن مرادَه العلـمُ (بثبوتها) للقَطْع بأنَّه لا عِلمَ بجميع الحقائق، ويُرَدُّ على هذا الاعتراض بأن المرادَ هو جنسُ العلم بأكمله؛ وذلك ردًّا على القائلين بأنه لا ثبوتَ لشيءٍ من الحقائق، ولا عِلم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها⁽²⁾.

ثالثـًا- مذهب السوفسطائية:

قوله (خِلافًا للسُّوْفسطائية): أصل اشتقاق تسمية هؤلاء بـ (السوفسطائية) من كلمتين هما: (سوفا) معناها العلم والحكمة، و(إسطا) معناها الـمُزَخْرَف والمغلوط، ويتركب من الكلمتين اسمٌ وهو (سوفسطا) بمعنى الحكمة الـمُموَّهة الـمُزَخْرَفة؛ وذلك لأن أتباعَ الفرقة المذكورة كانوا يُزخرفون الأغلاط ويُموِّهونها ترويجًا لها، فنُسبوا إلى ذلك، ومنها اشتُقت السَّفْسَطَة، كما اشتُقت الفلسفة من

---

(١) يُنظر: المطالب الوفية شرح العقيدة النَّسَفية، عبد الله الهرري، ص٣١.

(٢) يُنظر: شرح العقيدة النَّسَفية، مصطفى المرزوقي، ص١٤.

(فيلاسوفا) أي: محبة الحكمة⁽¹⁾.

ومحصل رأي السوفسطائية أن أتباعَ هذه الفلسفة أنكروا وجود حقائق الأشياء، وقالوا: إن ما يُرى من الأشياء لا حقيقة له في الواقع وخارج الذهن، وهم بذلك يرمون إلى أهدافٍ أَبْعَدَ من ذلك، وقد يصل بهم الهدف إلى نفي وجود الإله وإنكار الآخرة والأحكام الشرعية.

وينقسم أتباع السوفسطائية إلى فِرَق ثلاث هي كما يلي:

الفرقة الأولى: فِرقة ترى أن حقائقَ الأشياء أوهامٌ وخيالاتٌ باطلة، فمثلًا الجدار الذي نراه مُركَّبًا من الحجر والجص، هذا الجدار لا وجود لأجزائه المركب منها واقعيًّا، بل هي أوهامٌ وقعت في خيال الرائي، حيث تخيَّل أن لهذا الشيء هذه الأجزاء، وليس لها حقيقةٌ في الواقع.

وكذا أيضًا كل ما يَشعر به الإنسان من أمورٍ خارجية، كحرارة النار وبرودة الماء ووجود الأرض والسماء وغيرها، وهؤلاء هم (العنادية)، سُمُّوا بذلك لعنادهم وعدم اعترافهم بالواقع المشاهد.

الفرقة الثانية: فِرقةٌ ترى أن حقائقَ الأشياء لا واقع؛ غيرُ موجودة في الواقع أيضًا، إنما هي تابعة للاعتقادات، فكل شخص يرى حقيقةً مغايِرةً للشيء بحسب اعتقاده، فمثلًا ينظر شخصٌ إلى جدارٍ فيجده مُركَّبًا من الحجر والجص، فهذه الرؤية إنما تكون بحسب اعتقاده، فقد يجد راءٍ آخرُ أجزاءً لشيء غير ما يعتقده الأول، فبينما يراه الأول جدارًا قد يراه الآخر نباتًا مثلًا، وهؤلاء هم (العِنديّون)، وسُمُّوا بذلك لأنهم يقولون: عندي كذا وعندك كذا.

الفرقة الثالثة: وهي فرقة تُنكِر العلم بثبوت الحقائق وعدم ثبوتها، فيقولون:

---

(١) يُنظر: المواقف، عضد الدين الإيجي، ١/ ١١٤.

نحن نشكُّ في هذه الحقيقة ونشكُّ أيضًا في أنفسنا هل نحن شاكُّون أم لا، وهؤلاء هم (اللاأَدْرِيَّة)، سُمُّوا بذلك لأنهم يقولون في حقيقة كل شيءٍ: (لا أدري)(١).

ويستدل السوفسطائية على ما يذهبون إليه من نفي الحقائق بأن الحقائق إما أن تكونَ ضروريةً أو نظرية، فالضرورية إما حِسِّيات تُدرَك بالحواس الخمس وإما بديهيات، فالحسِّيات قد يعتريها الخطأ، كأن ترى حبة العنب الموجودة في القارورة الزجاجية بالماء أكبرَ منها حين تُخرَج منها، وكذا الشخص الأَحْوَلُ يرى الواحدَ اثنين والبديهيات قد تكون غير ثابتة، حيث تختلف فيها الآراء والأفكار، فيُحتاج إلى أدلة دقيقة، فمثلًا الصدق النافع يدَّعي المعتزلة أن العقلَ يحكم بحُسنه، وكذا الكذب الضار يدَّعون أن العقلَ يحكم بقُبحه، وهذا بنفس الذي يرى الأشاعرة فيه أن الحُسنَ والقبح لا يُدرَكان بالعقل، بل مصدرهما الوحي والشرع.

وهذا كله إذا كانت الحقائقُ مستندةً إلى الضرورة، أما الحقائق النظرية فهي مبنية على الضرورية، وحيث ثبت فساد الضروريات -حسب رأي السفسطائيين- يثبت فساد النظريات؛ لأنها مبنية على الضروريات، وما بُني على فاسدٍ فهو كذلك فاسد.

ولعل الإجابةَ عن هذه الشُّبَه التي يعرضها السفسطائيون أمرٌ بسيط، فيُقال فيه: إنَّ غلط الحس في البعض لأسباب أو موانع لا يُنافي القطع بوجودها في الواقع فيما إذا انتفت تلك الأسباب والموانع، وبذلك نرى حبة العنب بعد إخراجها من الماء بحجمٍ واحد لا يختلف فيه اثنان، وكذا الأحولُ إذا زال عنه الحَوَل، فإنه يرى الواحد واحدًا.

ومن المعلوم أنَّ غلط الحس لعارضٍ لا يدل على عدم وجود المحسوس

---

(١) يُنظر: شرح النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص١٦.

في الواقع، بل إنما يدل على غلطٍ في الحاسَّة، ومع هذا فإنَّ الدليل الذي ذكروه يتضمَّن اعترافًا بواقعٍ محسوس؛ وذلك لأن إدراكَ الشخص للأمور على خلاف ما هي عليه هو اعترافٌ بإثبات حقيقةٍ ما، وعدم إدراك شخصٍ ما لهذا الحقيقة إنما يكون لِخطأٍ أو علة في الحاسة.

وأما المثال الذي ذكروه في البديهيات، فإنَّ كونَ الصدق نافعًا هو الأمرُ البديهي، ولم تختلف الآراء فيه، فجميع البشر يعترفون بهذه الحقيقة، ولكن الخلاف في أمر يتعلَّق بذلك وهو هل عُرف (أن الصدق نافع) بالعقل أم بالشرع؟ وهذا الخلاف نظريٌّ استدلالي، وليس خلافًا في إثبات الحقيقة التي نفاها السفسطائيون.

رابعـًا- مسالكُ العلم:

ومن المؤكد أن العاقل لا يشكُّ في وجود حقائق الأشياء، وهناك كثير من المسالك التي يمكن الاستدلال على هذه القضية بها، أهمها دليلان:

الدليل الأول (ضروري): وهو أننا نُثْبت وجود حقائق الأشياء بطريق المُعايَنة والمشاهَدة، والمُنكِر لذلك هو الذي يجب عليه البيانُ والإيضاح.

الدليل الثاني (نظري): وهو أن حقائق الأشياء إما أن تكون ثابتةً أو منفيةً، فإنْ كانت ثابتةً فهو المطلوب، وإنْ كانت مَنفيةً فالحُكم عليها بالنفي حقيقة؛ لأن نفيَ الشيء عن الشيء نوعٌ من الحُكم، وما دمنا قد أثبتنا قولَهم بحقيقة من الحقائق فلا يَسعهم نفيُها على وجه الإطلاق؛ لأن الاعترافَ بحقيقةٍ اعترافٌ بأصل وجود جنسها(١).

❁ ❁

---

(١) يُنظر: شرح العقائد النَّسفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٤.

المطلب الثاني: أسبابُ العلم

قوله (وأسْبَابُ العِلْمِ للخَلْقِ ثَلاثَة: الحَوَاسُّ السَّلِيمَة، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ):

لما كان تعلُّق العلم بالمعلومات -لكونه ممكنًا -لا بد له من مصدر أشار النَّسَفي هنا إلى حصر مصادره بالحواس والخبر والعقل.

اختلف العلماء في تعريف العِلْم اخْتِلَافًا كثيرًا، حتى قال جماعة منهم الرازي: إن مُطلَق العلم ضروري، فيتعذر تعريفه(١)، وقال قوم منهم الجويني والغزالي: إنَّه نظري، ولكنه يعسُر تحديده بالحدِّ الحقيقي، ولا طريق إلى معرفته إلا بالقسمة والمثال(٢).

وقال الجمهور -كما أشار إلى ذلك الشوكاني: إنه نظري ولا يعسر تعريفه(٣)، وبيَّن معناه الآمدي، ونقَّحه ابن الحاجب.

---

(١) يُنظر: المحصول (٤/ ٢٢١-٢٢٢)، والمُحَلى على جمع الجوامع (١/ ١٥٥).

(٢) يُنظر: البرهان (١/ ٢٢)، والمستصفى للغزالي (١/ ٦٧)، والبحر المحيط (١/ ٥٢).

والتقسيم هو: «تمييز الشيء عما يلتبس به»، ومثاله: لما كان العلم يلتبس بالاعتقاد، فإنه يقال: الاعتقاد إما جازم أَوْ لا، والجازم إما مطابق أَوْ لا، المطابق إما ثابت أَوْ لا. فخرج من القسمة «اعتقاد جازم مطابق ثابت» فيُعرف به العلم.

والمثال: كأن يقال: العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة، أو يقال: هو كاعتقادنا أن الواحدَ نصفُ الاثنين. يُنظر: المستصفى (١/ ٦٧، ٦٨).

(٣) يُنظر: إرشاد الفحول (١/ ٤٩)، وأصول ابن مفلح (١/ ٢٤)، وشرح الكوكب المنير (١/ ٦١)، ونهاية الوصول لابن الساعاتي (١/ ١٥)، ومنتهى الوصول لابن الحاجب (٥)، والمُحَلى على جمع الجوامع (١/ ١٥٩).

يقول الآمدي: «العلم: عبارة عن صفة يحصل بها للنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولًا، لا يتطرق إليه احتمال نقيضه»(١).

وقال ابن الحاجب: «صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض»(٢).

وقيد: «حقائق المعاني الكلية» عند الآمدي، وهذا القيد أراد أن يُخرج به الآمدي: إدراك الحواس؛ لأنه تمييزٌ بين المُحَسَّات الجزئية لا الأمور الكلية.

وإدخال إدراك الحواس في العلم اشتُهر عن الأشعري، وفيه نظر؛ لجواز غلط الحس

أما خروج «إدراك الحواس» عن العلم في التعريف الأول وهو معنى قول ابن الحاجب: «لا يحتمل النقيض»؛ وذلك لأن المرادَ بالعلم هُنا العلمُ بالمعنى الأخص الذي هو قِسم من التصديق، وإدراك الحس من قبيل التصورات(٣).

ولعلَّ أدقَّ تعريف يمكن أن يُعرَّف به العلم أنه: «إدراك الشيء إدراكًا لا يَحتمل النقيض عقلًا أو شرعًا أو عادةً لاشتماله على إدراك الحواس»(٤).

وإنما كان هذا أدقَّ تعريفٍ لكون الشيء أعمَّ من أن يكونَ معقولًا أو محسوسًا، على التصورات والتصديقات اليقينية العقلية أو الشرعية أو العادية.

وأما قوله (للخَلق)، فالمقصود به المخلوقات من الإنس والجن والملائكة، وإنما ذَكر هذا القيد ليميز هذا العلم (للخَلق) عن العلم الإلهي للخالق عَزَّوَجَلَّ، فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب، وهو صفة قائمة بذاته سبحانه

---

(١) يُنظر: الإحكام (١/ ٣٠).

(٢) يُنظر: منتهى الوصول لابن الحاجب (٥).

(٣) ينظر: المصدر السابق (١/ ٢٢٤-٢٢٥).

(٤) يُنظر: حل المعاقد في شرح العقائد، أحمد بن عثمان السمرقندي، ص٨٧.

توجب انكشاف المعلوم.

وسبب حصر طرق اكتساب العلم في هذه الطرق الثلاث المذكورة إنما هو الاستقراء؛ ووجه ذلك: أن السبب إن كان من خارجٍ فالخبر الصادق، وإلا فإنْ كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل(١).

فالحواس السليمة احتراز عن المريضة، كباصِرة الأحْولِ، والعقل غير مقيَّد بوصف الصحة أو التمام؛ لأن مَن أصاب عقلَه آفةٌ لا يُسمَّى عاقلًا(٢).

ومحصَّل كلام النَّسَفي: أنه بعد أن اتضح لنا أن حقائقَ الأشياء ثابتةٌ، وأن العلمَ بها متحققٌ، وأقمنا الأدلة على ذلك، وناقشنا أدلة السوفسطائية المُنكرِين لذلك أصبح من اللازم أَنْ نبينَ الوسائلَ التي يحصل بها العلم للمخلوق؛ لأنه بالعلم يُتوصَّل إلى معرفة حقائق الأشياء، فتبيَّن بطريق الاستقراء أنها ثلاث طرق كما تقدَّم.

* * *

---

(١) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٥.

(٢) يُنظر: النبراس شرحُ شرح العقائد النَّسَفية، عبد العزيز الفرهاري، ص٨٢.

الفرع الأول: الحواس

قوله (فالحَوَاسُّ خمْسٌ: السَّمْعُ، والبَصَرُ، والشَّمُّ، واللَّمْسُّ، والذَّوق):

الحواس جمع حاسة، والحس إما باطن وإما ظاهر، فالباطن: ما يجده الإنسان في نفْسه من الألم واللذة، والفرح والحزن، والجوع والعطش ونحو ذلك مما يعرض لنفس الإنسان، والظاهر هو الحواسُّ الخمس، وهي حاسة البصر والسمع والشم والذوق واللمس، وهي بمعنى القوة الحساسة، والعقل حاكم بالضرورة بكونها خمسًا، والفاء في أول الكلام للتفصيل، ومن خواصِّ التفصيل بعد الإجمال أن يُستفاد منه إحصارُ أفراد المُجمَل فيما يُذكر مفصَّلًا⁽¹⁾.

فالسمع: هو القوة المودَعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، وبه تُدرَك الأصوات عن طريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، شرط إدراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه، بأن يُدرك أولًا ما في الداخل، ثم يتبع ما في الخارج، فيدرك جهته وقربه وبُعده⁽²⁾.

والبصر: وهو قوةٌ مودَعة في العصبتين المجوَّفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان، فتؤديان إلى العين، وبها تُدرَك الأضواءُ والألوان والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكه في النَّفْس عند استعمال العبد تلك القوة⁽³⁾.

---

(١) يُنظر: شرح مختصر الروضة (١/ ١٧٢)، البحر المحيط (١/ ٦١).

(٢) مفتاح الجنة من كلام الكتاب والسنة، أسعد الصاغرجي، ص٣١.

(٣) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٦.

ويخلق الله تعالى الإدراك في النفس عند ذلك بطريق جريان العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه المعتزلة، ولا إعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة(١).

والشمُّ: هو قوةٌ مودَعة في الزائدتين الناتئتين من مُقدَّم الدماغ، يُدرك بهما الروائح بطريق الهواء المكيَّف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

والذوق: هو قوةٌ مُنبثِقة في العصب المفروش على جِرْم اللسان، يُدرَك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم، ووصولها إلى العصب(٢).

وقد اعتُرض على هذا الكلام بأنَّ أجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش، فتكون الرطوبة محسوسةً دون الأجزاء غير معقول.

وأجيب عنه بأنهما محسوسان معًا، وقد تحس الرطوبة بدونها؛ كلعاب الصفراوي يُحِسُّ مرارته بالمرارة قبل وصول الرطوبة إلى العمق أسهل من وصول أجزاء المطعوم؛ لكثافتها، فلعلها لم تصل إلى القوة الذائقة، فلم يدركها(٣).

واللمس: هو قوةٌ منبثقة في جميع البدن، يُدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحوها، وذلك عند الالتماس والاتصال بالجلد.

وهي قوة مخلوقةٌ في الألياف الدقيقة من الأعصاب، وقد ثبت عند علماء التشريح أنه لا حسَّ للعظم والرئة والكبد والطحال والكُلَى؛ وذلك لعدم انتساج الألياف العصبية فيها، ولعل الحكمة الإلهية في هذا الخَلق أن العظم حامل ثقل

---

(١) يُنظر: مفتاح الجنة من كلام الكتاب والسنة، أسعد الصاغرجي، ص٣١.

(٢) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٧.

(٣) يُنظر: حاشية على شرح العقائد النَّسَفية، رمضان بن محمد الحنفي، ص١٢٨.

البدن، والرئة دائمة الحركة للتنفس ومهبط النوازل المؤذية، والكبد والطحال معدن الأخلاط الحارة، والكُلى مجرى البول المالح، فسُلب الحسُّ عنها لئلا يدومَ الوجع، وقد أُلبست غشاءً لطيفًا ذا حسٍّ ليُخبر بحدوث المرض فيها⁽¹⁾.

والمعنيُّ من ذكر الحواس المتقدمة أن الحواس جمع حاسة، فما يُدرك بهذه الحواس الخمس يقينيٌّ قطعيٌّ.

قوله: (وبكُلِّ حَاسَّةٍ مِنهَا يُوقَفُ عَلَى ما وُضِعَتْ هِيَ لَهُ): أي: إنه يكون الإدراك بكل واحدة منها لما خُلقت هي له، ومعنى ذلك أن الله خلق كلًّا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات، والذوق للطعوم والشم للروائح، وجرت العادة أنَّ ما يُدرَك بإحدى هذه الحواس لا يُدرَك بالأخرى⁽²⁾.

لكن لا يمتنع ذلك عقلًا؛ وذلك لأنَّ هذه الحواس أسبابٌ لإدراك هذه الأشياء بها من غير أن يكون لها تأثير حقيقي، ومن الجائز عقلًا أن تُدرَك خواص حاسة منها بحاسة أخرى؛ لأنه ليس شيءٌ منها خالقًا لذلك ومكوِّنًا لها، بل تحصل تلك المدركات بها بخلق الله تعالى.

وبهذا يتبين أن العينَ موضعُ البصر وليست هي البصرَ، والأُذن هي موضع السمع وليست هي السمع وهكذا.

ويُقابِل الحواسَّ الظاهرة الحواسُّ الباطنة والتي هي: الحس المشترك، والواهمة، والمتخيِّلة، والمتصرِّفة، والخازنة، فقد أثبتها الفلاسفة بدلائل غير سالمة من الاعتراض، لذا لم تَثبت هذه القوى لدى المتكلمين.

ولقد ذكر النَّسَفي في هذا الموضع أسبابَ حصول العِلم، ومن المعلوم

---

(١) يُنظر: النبراس شرحُ شرح العقائد النَّسَفية، عبد العزيز الفرهاري، ص٩٦.

(٢) يُنظر: المطالب الوفية شرح العقيدة النَّسَفية، عبد الله الهرري، ص٣٤.

أن هناك أسبابًا أخرى لحصول العِلم، فقد يتحصَّل العلمُ عن طريق الحَدْس أو التجربة ولا يُذكر ذلك اكتفاءً بالعقل؛ لأن مرجعَ جميع ذلك إليه، حيث يحصل العلم بالشيء بالعقل نفسه بمجرد التفات أو انضمام حدسٍ أو تجربة.

وجُعلت الحواس الظاهرة سببًا للعلم دون الباطنة؛ لأن الفلاسفةَ وجدوا أن الإدراكاتِ تحصل عقب استعمال الحواس الظاهرة، ويشترك في ذلك أصحابُ العقول كالإنسان، وغيره كبقية الحيوانات، ولأجل ذلك جعلوا الحواس وسيلة وسببًا مستقلًّا للعلم⁽¹⁾.

وكلٌّ من هذه الحواس يدرِك الشيء وضده إذا كان له ضدٌّ، فحاسة البصر مثلًا تُدرِك السواد والبياض وهما ضدان، وحاسة الشم تُدرِك مثلًا الطيِّب والخبيث، وتدرِك حاسة اللمس الناعم والخشن والحار والبارد، كما تدرِك حاسة الذوق الحلو والحامض⁽²⁾.

وذكر أكثر العلماء أن ما يُدرَك عن طريق الحواس الخمس يُعَدّ من العلم الضروري الذي لا يستطيع الإنسان دفعه عن نفسه بالشُّبهة والشك فيه؛ وهو الواقع من غير نظر ولا استدلال؛ فما يدرَك بحاسة البصر كالبياض والسواد وغيرها من المرئيات يضطر الإنسان إلى معرفته اضطرارًا لا يستطيع دفعه عن نفسه، وكذلك الحال فيما يحصل للإنسان من العلم بالشم فيما يُشم، وباللمس فيما يُلمس، وبالذوق فيما يُتذوق، وبالسمع -أيضًا- فيما يُسمع، فإنه يضطر إلى معرفة ما أدركه عن طريق تلك الحواس اضطرارًا لا يستطيع أن يدفعه عن نفسه⁽³⁾.

---

(١) يُنظر: شرح النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص٢٢.

(٢) ينظر: الواضح (١/ ٢٠).

(٣) يُنظر: شرح اللُّمع (١/ ١٤٨، ١٤٩).

فهذه المسألة متصلة بتعريف العلم، ولها علاقة في حدّه؛ حيث يوردها بعض الأصوليين تحت تعريف العلم بأنه «صفةٌ توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض»⁽¹⁾؛ فيذكرون مدارك العلوم وطرقها وأسبابها، ويتعرضون للإدراك بالحواس باعتبار أنها مما يحتمل النقيض؛ لجواز غلط الحس وتوهمه، وتقديره للشيء على غير ما هو عليه.

ويتعرض لها بعضُ الأصوليين عند الكلام على أقسام العلوم؛ حيث يقسمون العلوم.

واختلف العلماء في جعْلِ الحواس من مصادرِ العلم:

القول الأول: اعتبار إدراك الحواس من قبيل العلوم وقد ذهب إلى ذلك كثيرٌ من الأصوليين، كأبي الحسن الأشعري، وأبي بكر الباقلاني، وأبي يعلى، وأبي إسحاق الشيرازي، وأبي الخطاب، وابن عقيل، والسمرقندي، والرازي، وابن الحاجب، والطوفي، والزركشي⁽²⁾. فقد جعل أكثرُهم إدراكَ الحواس أحدَ أقسام العلم الضروري⁽³⁾. فأبو بكر الباقلاني قسَّم طرق العلوم الضرورية إلى ست طُرق، وذكر أن منها العلوم الحاصلة بالمعلومات عن طريق إدراك الحواس، ثم ذكر الحواس الخمس، وقال: «وكلُّ علم حصل عند إدراك حاسة

---

(١) يُنظر: الفائق (١/ ١٥٦)، شرح مختصر الروضة (١/ ١٧٠)، بيان المختصر (١/ ٤٦)، شرح الكوكب المنير (١/ ٦١).

(٢) يُنظر: التقريب والإرشاد (١/ ١٨٨)، التمهيد له (ص/ ٣٦). العدة (١/ ٨١، ٨٢). شرح اللُّمع (١/ ١٤٩). التمهيد (١/ ٤٢). الواضح (١/ ٢٠). ميزان الأصول (١/ ١٠٥). المحصول (١/ ٨٣). مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٤٧). شرح مختصر الروضة (١/ ١٧٢). البحر المحيط (١/ ٦١).

(٣) يُنظر: المصادر نفسها، وينظر أيضًا: أصول الدين للبغدادي (ص/ ٩).

من هذه الحواس فهو علم ضرورة لا ريب فيه»(١).

كما حصر الزركشي طُرق العلم في ثلاثة أمور: العقل والسمع والحس، ووصف ذلك بأنه المشهور(٢)، ونقل عن القفال الشاشي حصرها في الحس والاستدلال، وأن السمع داخل في جملة الحس؛ لأن ما يسمع محسوس(٣).

كما ذكر الزركشي أنه نقل عن بعض الأوائل حصْر طُرق العِلم في الحِس، وخطَّأ ابن القشيري ذلك النقل؛ حيث ذَكر أنَّ مذهبَهم تسميةُ ما يتشكل في الحواس معلومًا، وما لا يتشكل فيها ويدل عليه العقل معقولًا، فاصطلحوا على الفرق بين الأمرين، فمَنْ سَمِعَهم يقولون: «لا معلوم إلا المحسوس»: تَوهَّم أنهم يقصدون أنه لا يُعلَم شيءٌ إلا بالحس، ومن قولهم: «إن النظريات معقولات»: تُوُهِّم أنهم يريدون أنه لا يُعلَم شيءٌ إلا بالنظر(٤).

وقد ذَكر إمامُ الحرمين أنه نقل عن طائفة السُّمَنِيَّة اعتبارَ إدراك الحواس من قبيل العلوم؛ حيث نقل عنهم حصرَ طُرق العلمِ في الحِس والأخبار المتواترة(٥).

القول الثاني: إنَّ إدراكَ الحواس ليس من قبيل العلوم، فلا تدخل في حدِّ العلم؛ لأنها مما يحتمل النقيض.

وذهب إلى هذا القول بعض الأصوليين، كأبي إسحاق الشيرازي، والجويني، والآمدي، وصفي الدين الهندي، وابن مفلح، وابن قاضي الجبل،

---

(١) التقريب والإرشاد (١/ ١٨٨).

(٢) يُنظر: البحر المحيط (١/ ٦١).

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وينظر كذلك: البرهان (١/ ١٠٢، ١٠٣).

(٥) يُنظر: البرهان (١/ ١٠٢).

والمرداوي، وابن النجار، وهو الصحيح من قول الأشعري⁽¹⁾.

وقد ذكر الأصفهاني - بعد أن أورد قول الأشعري بدخول إدراك الحواس في العلم - أنَّ الحد السابق للعلم إما أن يكون للعلم بالمعنى الأخص الذي هو قسم من التصديق، أو يكون للعلم بالمعنى الأعم المنقسِم إلى التصور والتصديق، فإنْ كان للثاني فقيْد: «لا يحتمل النقيض» غير صحيح؛ لأن الظنون والاعتقادات عِلمٌ بهذا المعنى، وهما يحتملان النقيض، وأيضًا التصورات الساذجة، وهي حصول صورة الشيء من غير كون اعتباره مطابقًا أو غير مطابق -علم بهذا المعنى-، ولم يعتبر عدم احتمال النقيض فيه.

وإن كان الأول؛ فلا نسلم اندراج إدراك الحواس تحت الحد؛ لأنَّ إدراكَ الحسي من قَبيل التصورات⁽²⁾.

وأجابوا عن قول القائلين بدخول إدراك الحواس في حد العِلم: بأن هذا فيه نظر؛ لجواز غلط الحس، فالحاسة قد تَخدع صاحبها؛ فقد يدرك الشخصُ الشيءَ بوساطة الحواس على غير ما هو عليه؛ فيدرك مثلًا المستديرَ مستويًا، والمتحرك ساكنًا.

إضافةً إلى أنَّ الحواسَ عُرضةٌ للتأثُّر والنقص والخلل، فالأحْول يرى الواحد اثنين، ويتذوق المريض في الماء مرارة، ولا يتذوق الطعام على ما هو عليه، وكذا الحال في الحواس الأخرى، فلا نُسلم ثبوت العلم واليقين، وترتب

---

(١) يُنظر التحبير شرح التحرير (١/ ٢٢٥)، البرهان (١/ ١٠٣)، وينظر: البحر المحيط (١/ ٦١)، الإحكام (١/ ١٢،١١)، نهاية الوصول (١/ ٣٧)، أصول ابن مفلح (١/ ٣٢، ٣٣)، التحبير (٢٢٣، ٢٢٥)، المرداوي في التحبير (١/ ٢٢٤، ٢٢٥)، شرح الكوكب المنير (١/ ٦١).

(٢) ينظر: بيان المختصر (١/ ٤٨)، التحبير شرح التحرير (١/ ٢٢٤، ٢٢٥).

الأحكام بمجرد إدراك هذه الحواس، ولا توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض حتى يكون الإدراك عن طريقها من العلم(١).

ومع ما سبق، فإن الإدراكَ بالحواس قد يوجب العلم إذا تكرر عن طريقها، وتداعَى لإدراكه أكثر الحواس، أو توافر في إدراكه عن طريق الحواس أكثر من شخص؛ لأنَّ في ذلك إبعاداً لخطأ الإدراك، وإكسابه قوة يصل بها إلى درجة اليقين. والله تعالى أعلم بالصواب.

وإذا تعارض ما يُدرَك بالحواس وما يُدرَك بالعقل، فأيهما أقوى حتى يُقدَّمَ على الآخر. ومحلها حين التحدث عن مراتب العلوم، والاخْتِلَاف في المحسَّات، هل هي على درجة واحدة أو تختلف، فيقدم بعضها على بعض؟ فتعرضوا لما يدرك بهذه الحواس، هل يُقدَّم على ما يدركه العقل أو لا؟ فأوجزوا في ذلك وفي نسبة الأقوال؛ فذكروا قولَيْن نسبوا أحدهما إلى الأشعري، ونسبوا الآخر إلى القلانسي معلَّلًا.

وتظهر فائدة المسألة وأثر الخلاف فيها فيما لو تعارض في تخصيص لفظ عام الحس والعقل، أيهما يكون المخصِّص؟ فمن قدَّم ما تُدركه الحواس على ما يُدرَك بنظر العقل، خصَّص اللفظ العام بالحس دون العقل، ومن جعل ما يدرِكه العقل مُقدَّمًا على المُدرَك بالحواس، جعل المخصص للفظ العام العقل لا الحس(٢).

ويرى أبو الحسن الأشعري أن ما يُدرَك بالحواس مُقدَّم على ما يدرك بالعقل، فإذا حصل التعارض بين ما تدرِكه الحواسُّ، وبين ما يدرِكه العقلُ قدَّمنا

---

(١) يُنظر: التحبير شرح التحرير (١/ ٢٢٤، ٢٢٥)، شرح الكوكب المنير (١/ ٦١).

(٢) يُنظر: حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٦٠).

ما أدركته الحواس(١).

قال إمام الحرمين، بعد أن ذكر الإِخْتِلَاف في المُحسَّات، هل هي على درجة واحدة، أو بعضها مقدم على بعض؟: «ومما خاض فيه الخائضون: أنا قدمنا ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري -رحمة الله عليه»(٢).

وكذلك الزركشي ذكر الاخْتِلَاف في المُحسَّات ثم قال: «واختلفوا أيضًا، فقدم أبو الحسن ما يُدرَك بالحواس على ما يدرك بنظر العقل»(٣).

وقيل: إن ما يدرَك بالعقل مقدم على ما يدرك بالحواس، فلو حصل التعارضُ بينهما قدمنا ما يدرِكه العقل. وقد ذهب إلى هذا القول: القلانسي كما نسبه إليه الجويني(٤) والزركشي(٥) وغيرهما(٦).

قال إمام الحرمين بعد أنْ ذكرَ رأي الأشعري: «وقدم القلانسي المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات»(٧).

وقال الزركشي أيضًا: «وقدم القلانسي ما يعلم بالنظر على ما يعلم بالمحسَّات»(٨).

---

(١) يُنظر: البرهان (١/ ١٠٩)، البحر المحيط (١/ ٦٦)، حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٦٠).

(٢) البرهان (١/ ١٠٩).

(٣) البحر المحيط (١/ ٦٦)، وكذلك نسبه إلى الأشعري حسن العطار في حاشيته على جمع الجوامع نقلًا عن إمام الحرمين، ينظر: حاشية العطار (٢/ ٦٠).

(٤) البرهان (١/ ١٠٩، ١١٠).

(٥) البحر المحيط (١/ ٦٦)، وينظر: حاشية العطار (٢/ ٦٠).

(٦) يُنظر: أصول الدين للبغدادي (ص١٠).

(٧) البرهان (١/ ١٠٩، ١١٠).

(٨) البحر المحيط (١/ ٦٦).

الفرع الثاني: الخبرُ الصادق

قوله: (والخَبَرُ الصَّادِقُ عَلَى نَوْعَينِ):

لـمَّا فرغ النَّسَفي من مباحث الحواس شرَع في مباحث الخبر الصادق، فذكر الخبرَ الصادق، وهو المقطوع بصِدقِه بقرينةِ حَصْرِه في النوعين، إذ المنحصرُ فيهما هو المقطوع بصِدقه لا مطلق المطابق للواقع، لصدِق المطابق للواقع على خبر الآحاد، إذ قد يكون مطابقًا للواقع دون أن يكون مقطوعًا بصدقه(١).

أولاً: المتواتر:

(أ) تعريفه:

قوله: (أحدهُما الخَبَرُ المُتَواتِرُ، وَهوَ الخَبَرُ الثَّابِتُ على أَلْسِنَة قَوْمٍ لا يُتصوَّرُ تَواطُؤهُم، عَلَى الكَذِبِ):

التواتر في اللغة: هو التتابع، أو تتابُع الأشياء على فجوات وفترات، تقول العرب: تواترت الإبل والقطا إذا جاء بعضها إثر بعض، ولم تجئ مصطفة، والمتواترة هي المتتابعة، ولا تكون بين الأشياء إلا إذا كان بينها فترات، وإلا فهي مُدارَكة ومواصلة(٢).

أمَّا الخبر المتواتر في الاصطلاح فهو خبر جماعةٍ عن محسوس بلَغوا في الكثرة مبلغًا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب فيه(٣).

---

(١) يُنظر: حاشية الكوراني على شرح التفتازاني للعقائد النَّسَفية، إلياس الكوراني، ص١٥٢.

(٢) يُنظر: لسان العرب، ابن منظور، ٥ / ٢٧٥.

(٣) يُنظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري الدمشقي، ١/ ١٠٨.

وبهذا المفهوم خرج عن مفهوم التواتر ثلاثة أشياء:

أحدها: الخبر عن غير محسوس كالخبر عن حدوث العالم وكَوْن العدل حَسنًا والظلم قبيحًا، وثانيها: الخبر الذي أخبر به واحد، وثالثها: الخبر الذي أخبر به جماعة لم يبلغوا في الكثرة مبلغًا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب فيه، وإِنْ دَلَّت قرائنُ الأحوال على صدقهم.

وأما إحالة العادة تواطؤهم على الكذب، أي: اتفاقهم فيما بينهم على الكذب، وإحالة العادة أحد أسباب العلم، ولا سيما أن مفهوم العلم هو الاعتقاد المطابق للواقع لموجبٍ من حسٍّ أو عقل أو عادة؛ لذا فإن للعادة مدخلًا ودورًا مهمًّا في إنشاء العلم.

والـمُراد بالعادة؛ العادةُ المطردة التي لم تخلَّف، وبهذا تكون موجِبة للعلم القطعي، وأما العقل فإنه يُجوِّز اتفاق العدد الكثير على الكذب مهما كثر العدد، بمعنى أن العقل لا يرى ذلك مُحالًا، ومع ذلك يَجزم العقل بالصدق في الخبر الجامع لشروط التواتر، ومن هنا قال المناوي: «التجويز العقلي دون نظرٍ إلى العادة لا يرتفع وإِنْ بلغ العددُ ما عسى أن يبلغ»(١).

فمَن أسند الإحالة في تعريف المتواتر إلى العقل أراد بذلك أن العقل لا يجوِّز الكذب من جهة العادة، لا من حيث إنه يراه ممتنعًا، أي: مُحالًا في حدِّ ذاته(٢).

وأما الإحالة فهي الحجز والامتناع، وحال الشيء بيني وبينه يَحول حَوْلًا وحُؤولاً، أي: حَجَزَ، ومنه: استحال الكلام لـمَّا أحاله، أي: صار محالًا

---

(١) يُنظر: اليواقيت والدرر، المناوي، ص١١٩.

(٢) يُنظر: النكت الغرر على نزهة النظر محمد الغرسي، ص٣٩.

وممتنعًا(١).

والتواطؤ: الموافَقة، يُقال: واطأ بعضُهم بعضًا، أي: وافق بعضهم بعضًا، وواطأه على الأمر وافقه، وتواطأنا عليه توافقنا، ومنه قوله تعالى: ﴿لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٣٧] وقوله: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ هِيَ أَشَدُّ وَطۡـٔٗا وَأَقۡوَمُ قِيلًا﴾ [المزمل: ٦](٢).

وأمّا الكَذِب فبفتح الكاف وكسر الذال كَذِب، وهو اللغة الفُصحى الواردة في القرآن الكريم، ويجوز أيضًا كسر الكاف وسكون الذال كِذْب، وقيل: الأخير أنسب ومُستحسَن إذا ذُكِر في مقابلة الصدق لحُسن المقابلة الوزنية(٣).

ومن المعلوم أن للخبر شروطًا يصير بها متواترًا، وهي أربعة شروط كالآتي:

١- وجود الكثرة(٤)، وهو المعبَّر عنه عند البعض بـ: تعدُّد المُخبِرين تعدُّدًا يستحيل معه التواطؤ على الكذب(٥) التواتر في الطرفين والوسَط(٦) أي تحقُّق شروط التواتر في جميع الطبقات(٧).

٢- أن يرووا الخبرَ عن قوم مثلهم في كَوْن العادة تحيل تواطؤهم على الكذب.

---

(١) يُنظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ص١٦٧.

(٢) يُنظر: لسان العرب، ابن منظور، ١/ ١٩٨-١٩٩.

(٣) يُنظر: شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، علي بن سلطان القاري، ص٢٠.

(٤) العواصم (٩/ ١٨٦).

(٥) يُنظر: المنهل الرَّويّ (٣١).

(٦) العواصم (٣/ ٣١٠)، (٤/ ١٩٢)، (٥/ ٢٥٠).

(٧) وللإمام الزركشي هنا تنبيه جميل، وهو أن هذا الشرط إنما يعتبر في حالة حصول الوسائط، فيجب أن يكون حال من نَقل عن الأوَّلين كحال الأولين فيما علموه ضرورة، وكذلك النقلة في المرتبة الثانية ثم الثالثة إلى أن ينتهي إلينا. يُنظر: البحر المحيط (٦/ ١٠١).

٣- أن يكون مُستَندُ المُخبرِين إلى العلم الضروري، (١)(٢) أي: أن يكون علمهم ذلك عن ضرورة، إما بعلم الحسِّ من مشاهدة أو سماع، وإما بأخبار متواترة(٣).

والحسّ، المُراد بالحس: الحس الفعلي، لا ما من شأنه أن يُحسَّ، والمُراد بالمستند الواقعةُ المخبر عنها، أو عن وقوعها.

٤- أن يَصْحب الخبرَ إفادةُ العلمِ لسامعه.

(ب) موجبه:

قوله (وَهوَ مُوجِبٌ للعِلْمِ الضَّرُورِيِّ، كالعِلْمِ بالمُلُوكِ الخَالِيَة في الأزْمِنَة المَاضِيَة والبُلْدَانِ النَّائِيَة): المعنى أنَّ تحقُّقَ الشروطِ المذكورة يلزم منه حصول الاطمئنان القلبي اليقيني لمضمون الخبر المَروي، وذلك بحسب العادة التي تقدَّم الكلام عليها؛ ولذا فلا حاجة إلى اشتراط حصول هذا العلم في المتواتر؛ لأنه ملازمٌ لتحقُّق الشروط السابقة، إلا إذا قُصِد به النادر، إذ الاطمئنان القلبي المفيد للعلم اليقيني قد يختلف من متواترٍ لآخر حسب القرائن.

ولا خلاف بين العلماء في إفادة المتواتر العلم لسامعيه، وإنما الخلاف في استواء السامعين في حصوله لهم وعدم حصوله، فقيل يجب حصوله لكل سامعٍ مطلقًا؛ لأن القرائنَ في مثل ذلك ظاهرةٌ لا تَخفَى على أحد، وقيل لا يجب ذلك، بل قد يحصل العلم منه لكلٍ منهم مُطْلقًا، وقد يحصل لبعضهم فقط لجواز أَلَّا يحصلَ العلم لبعضٍ بكثرة العدد، والرأي الثالث في هذا أن العلمَ الحاصل

---

(١) العلم الضروري: هو العلم الذي لا يفتقر تحصيله إلى نظَر ولا إلى استدلال، وتعلمه العامَّة. ينظر: معجم مصطلحات أصول الفقه (٢٩٥).

(٢) العواصم والقواصم (٣/ ٣١٠).

(٣) يُنظر: البحر المحيط (٦/ ٩٥).

منه لكثرة عدد رواته متفقٌ بين سامعيه، فيحصل لكل واحدٍ منهم، وللقرائن الزائدة على أقلِّ العدد الصالح له، اللازمة له من أحواله المتعلقة به، أو بالمُخبَر عنه أو بالمُخبَر به، وقد يختلف فيحصل لزيدٍ دون عمرٍو مثلًا من السامعين؛ لأن القرائنَ قد تقوم عند شخصٍ دون آخر⁽¹⁾.

والمقصود بالعلم الضروري اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا تامًّا لا يبقى معه رَيب ولا يُقارنه إمكان الغلط والوهم، ولعله بهذا المعنى لا يكون قسيمًا للنظري، بل قد يكون ضروريًّا وقد يكون نظريًّا.

ثانيـًا: خبرُ الرسولِ:

(أ) ماهيته:

قوله: (والنوع الثاني: خبرُ الرسولِ المؤيَّدِ بالمعجزة): وهو الخبر الذي يكون مصدَره الرسولُ أو النبي، ومن المعلوم أنَّ الراجحَ في التفريق بين الرسول والنبي إنما هو قيد الرسالة، مع وجود الوحي في كليهما، وخلوُّ النبي عن الأمر بالإبلاغ، ولعل وجوهَ التفريق بين هذين المصطلحين (النبي والرسول) كثيرةٌ متعددة، وكلام النَّسَفي هنا يشمل كلًّا من النبي والرسول، وهذا يُومِئ إلى أن النَّسَفي يقول بالترادف بين النبوة والرسالة.

وذكر التفتازاني في شرحه للعقائد النَّسَفية أنهما مترادفان⁽²⁾، وكذا في شرح (المقاصد)، «والمشهور أن النبيَّ أَعَمُّ من الرسول، لأنه إنسان أوحي إليه بشرعٍ وإن لم يؤمر بتبليغه، فإنْ أُمِر بذلك فرسولٌ أيضًا»⁽³⁾.

---

(١) ينظر: قضاء الوطر، اللقاني، ١/ ٥٠٤-٥٠٥.

(٢) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٩.

(٣) حاشية الكوراني على شرح التفتازاني للعقائد النَّسَفية، إلياس الكوراني، ص١٧١.

لذا فمن اللازم أَنْ نبين هنا وجوه العلاقة أو النسبة بين الرسول والنبي.

اعلم أنه اختُلف في النسبة التي بين الرسول والنبي على مذاهب:

الأول: أنهما متساويان، وهو ما اختاره النَّسَفي والتفتازاني.

الثاني: أنهما متباينان: فالرسول مَن جاء بشرعٍ جديد، والنبي مَن لم يأتِ به، وهذا ما ذهب إليه البيضاوي، فذكر أن الرسول مَن بعثه الله بشريعة مجدِّدة يدعو الناس إليها، والنبي يعمُّه ومَن بعثه لتقرير شرع سابق، كأنبياء بني إسرائيل، ولذلك شبَّه النبي أمته بأنبياء بني إسرائيل⁽¹⁾، لكنه لما كان مخالفًا لما ذكره الله عن إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِسۡمَٰعِيلَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلۡوَعۡدِ وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا﴾ [مريم: ٥٤] من أنه يدل على أن الرسولَ لا يَلزم أن يكون صاحبَ شريعة، فإن أولادَ إبراهيم كانوا على شريعته، فإنَّ هذا الوجه لتحديد النسبة بعيد.

الثالث: أن الرسولَ أعمُّ؛ لأنه من الـمَلك والإنس، والنبي من الإنس خاصة.

الرابع: أن النبيَّ أعمُّ؛ لأن قاعدةَ النبوة هي وجودُ الوحي الإلهي، أما الرسالة فتزيد على ذلك بالأمر بالإبلاغ، لذا تبقى النبوة هي القاعدة الأكبر التي تجمع كلًّا من الرسول والنبي، وهذا رأي الجمهور⁽²⁾ وسنفصل فيه في موضع النبوات.

ولقد اختلف أهل العلم في اشتراط وجود كتابٍ مع الرسول، أم أنه يمكن أن يكون رسولًا بلا كتاب، فاشترط بعضهم ذلك، لكن اعترض عليهم بحديث أبي ذرٍّ حيث قال: يا رسول الله، كم كتابًا أنزله الله؟ قال: «مئة كتاب، وأربعة

---

(١) يُنظر: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، ناصر الدين البيضاوي، ص٢١٠.

(٢) يُنظر: النبراس شرحُ شرح العقائد النَّسَفية، عبد العزيز الفرهاري، ص١١١.

كتب، أنزل على شيث خمسون صحيفة، وأنزل على أخنوخ ثلاثون صحيفة، وأنزل على إبراهيم عشرَ صحائفَ، وأنزل على موسى قبل التوراة عشرَ صحائفَ، وأنزل التوراة والإنجيل والزبور والقرآن»(١).

وفي كلام بعض المعتزلة: إنَّ الرسولَ صاحبُ الوحي بوساطة الـمَلك، والنبي: هو المخبِر عن الله تعالى بكتابٍ أو إلهام أو تنبيه في منام(٢).

وأما المعجزة فهي أمر خارق للعادة، قُصد به إظهار صدق مَن ادَّعى أنه رسول الله، وهي أمرٌ مخالف للمألوف من العادة الإلهية، وكأن الله أراد به إظهار صدق المدعِي للرسالة، ويقوم مقام قوله: «صَدَق عبدي فيما يدَّعي»، وبهذه القيود تخرج الكرامة والاستدراج والإهانة والسحر وغيرها(٣).

وأما الخوارق التي تحصل على يد مَن ادعى النبوة كذبًا كمسيلمةَ الكذَّاب فليس بمعجزة، لأنه ليس مقصودًا له، فإنه لما بصق في البئر المالحة فغارت كان مقصودَه أن تكون عذبةً، ولم يقصد أن تغور.

(ب) موجب خبر الرسول:

قوله: (وهو يُوجبُ العلمَ الاستدلاليَّ): أي: إنه يوجب العلمَ الحاصل بالاستدلال من خلال النظر في الدليل، وهو العلم الذي يمكن الوصول إليه من خلال النظر في الدليل، فيتم التوصل من خلاله إلى العلم بالمطلوب.

---

(١) أخرجه ابن حبَّان في صحيحه، كتاب البر والإحسان، ذكر الاستحباب للمرء أن يكون له من كل خير حظ رجاء التخلص في العقبى بشيء منها، ٢/ ٧٦، رقم (٣٦١).

(٢) يُنظر: أسعد الصاغرجي، مفتاح الجنة من كلام الكتاب والسنة، ص٣٦.

(٣) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٧، والنبراس شرحُ شرح العقائد النَّسَفية، عبد العزيز الفرهاري، ص١١٢.

وأما كونه موجبًا للعلم فللقطع بأنَّ مَن أظهر اللهُ المعجزةَ على يده تصديقًا له في دعوى الرسالة كان صادقًا فيما أتى به من الأحكام، وإذا كان صادقًا يقع العلم بمضمونها قطعًا، وأما أنه استدلالي فلتوقُّفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر مَن ثبتت رسالته بالمعجزات، وكل خبرٍ هذا شأنه فهو صادقٌ(١).

قوله: (والعلمُ الثابتُ بهِ يُضاهي العلمَ الثابتَ بالضرورة في التيقنِ والثباتِ): أي: العلم المستفاد من الخبر الصادر عمن جرت على يده معجزة يشابه العلم الضروري في عدم احتمال النقيض وعدم احتمال الزوال بالتشكيك.

فهو بذلك كالعلم المستفاد من المحسوسات والبديهيات والمتواترات، وإن لم يكن كذلك كان جهلًا وظنًّا وتقليدًا.

وربما يُعترَض على هذا الكلام بأنَّ كَوْنَ خبر الرسول مفيدًا للعلم الاستدلالي إنما يكون إذا تواتر كونه خبرَ الرسول، وأما خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم، وبناءً على ذلك يكون خبرُ الرسول الموجِب للعلم قِسمًا من الخبر المتواتر، فلا يصح جعله قسيمًا في التقسيم المذكور، وإلا يلزم أن يكون قسمُ الشيء قسيمًا له، وهذا غير صحيح(٢).

ويُجاب على هذا الاعتراض بأن الكلامَ الذي جعلناه قسيمًا للمتواتر هو خبر الرسول مطلقًا، سواء كان بالتواتر أو بالسمع أو بالإلهام أو بالوحي، فيكون خبرُ الرسول أعمَّ من الخبر المتواتر، فلا يرجع إليه؛ لأن الأعمَّ لا يرجع إلى الأخص، بل الأخص هو الذي يرجع إلى الأعمِّ.

ومحصَّل معنى ما ذكره النَّسَفي وتناوله الشُّرَّاح بالبيان أن النوعَ الثاني من

---

(١) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص١٩.

(٢) يُنظر: حاشية على شرح العقائد النَّسَفية، رمضان بن محمد الحنفي، ص١٤٨.

نوعَي الأخبار هو خبر مَن ادَّعى الرسالة وأُيِّد بالمعجزات الدالة على تصديقه من قِبَل مُرسله؛ وذلك لأن خرقَ العادة من قِبل الرسول لا يكون إلا تصديقًا له، وذلك لأن خرق العادة غالبًا ما يكون مقرونًا بالتحدي، فلو كان المدعي كاذبًا على الله لَمَا نفَّذ طلبَه المقصود، ولَمَا أعانه وأمدَّه به.

وبعد أن تُوجد المعجزة ويتحقق مَن رآها أن صاحبَ الخبر صادقٌ فإِنَّ الخبرَ الصادر عن صاحب هذه المعجزة لا يكفي لإفادة العلم الضروري، بل لا بد للتوصُّل إلى إفادة ذلك من دليلٍ يقيني مستند إلى صِدق الرسول المقطوع به بوساطة المعجزة.

إِذَنْ فخبر الرسول يفيد يقينًا جازمًا بوساطة الاستدلال، وعند ذلك يكون العلم الحاصل به مشابهًا للعلم الحاصل بالضرورة عن طريق الحواس التي تقدَّم الحديث عنها⁽¹⁾.

ووجهُ المشابهة بينهما هو عدم حصول النقض والشك لدى العالم به، وكمثالٍ تطبيقي على هذا الكلام نقول: إذا قال الرسول ﷺ «الصلاةُ فرض على كل مسلمٍ ومسلمة» فنقول للوصول إلى العلم بهذه القضية: الصلاة أَمَرنا بها الرسول ﷺ المؤيَّد بالمعجزة أمرًا حتميًّا، وكل ما أمر به الرسول أمرًا حتميًّا فهو فرض، نتوصل إلى أن (الصلاة فرض) وهو المطلوب، فعند ذلك يحصل لدينا علمٌ بفرضية الصلاة كما يحصل العلم لدينا بالأمور اليقينية، كحرارة الشمس وبرودة الثلج.

❁ ❁

---

(١) يُنظر: شرح النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص٢٧.

الفرع الثالث: العقل

أولًا: تعريف العقل وحُجِّيَّته

قوال المصنف: [وأما العقلُ: فهو سببٌ للعلـمِ أيضًا]:

۞ معنى العقل في اللغة:

يقول الخليل في معنى العقل: «العقل نقيض الجهل، عَقَل يعقِل عقلًا فهو عاقل، والمعقول ما تعقله في فؤادك، وعقل بطن المريض بعدما استطلق، استمسك، وعقل المعتوه ونحوه، والصبي، إذا أدرك وزكا، وعقلتُ البعير عقلًا، شددتُ يده بالعقال أي الرباط، وعقلتُ القتيل عقلًا، أي وَدَيْت دِيَته من القرابة لا من القاتل، والعقل في الرِّجل اصطكاك الركبتين، وقيل التواء في الرِّجل، والعقل ثوب تتخذه نساء الأعراب، ويقال: هي ضربان من البُرُود، والعقل الحصن وجمعه العقول»(١). وقال ابن فارس عن العقل: «وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»(٢).

---

(١) ينظر: العين١/ ١٥٩، ١٦٠، وينظر: معجم مقاييس اللغة ٤/ ٦٩٧٠، الصحاح ٥/ ١٧٦٩، ١٧٧١.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٤/ ٦٩. وقال الجوهري: «العقل الحجر والنهى ضد الحمق، رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلتُ البعير إذا جمعتَ قوائمه، وقيل العاقل الذي يحبس نفسه، ويردها عن هواها، أخذ من قولهم: قد اعتقل لسانه، إذا حبس ومنع الكلام، والعقل التثبت في الأمور، والعقل القلب، وعقل الشيء يعقله عقلًا فهمه، والعقل ضرب من المشط، يقال عقلت المرأة شعرها عقلًا ينظر: الصحاح٥/ ١٧٦٩، ١٧٧١، وينظر: لسان العرب١١/ ٤٥٨، ٤٦٥، المصباح المنير ٢/ ٤٢٢، ٤٢٣.

فالعقل إذًا يدل على الحبس والمنع والإمساك. ولهذا قيل: العقل يمنع الإنسان من فعل ما تهواه نفسه، وسمي بذلك تشبيهًا بعِقَال الناقة، فكما أن عِقال الناقة يمنع الناقة من الشرود، والسير حيث شاءت إذا نفرت؛ فكذلك عقل الإنسان يمنعه عن الإقدام على شهواته إذا قبحت؛ لذا قيل: إذا عَقْلُك عَقَلَك عمَّا لا ينبغي فأنت عاقل، أي: إذا عقلك منعك عن ارتكاب المنهيات وهداك إلى امتثال المأمورات فأنت العاقل⁽¹⁾.

وهو مصدر عَقَلَ يعقِلُ، وهو «نورٌ روحاني، به تُدرك النفوسُ العلومَ الضرورية والنظرية»⁽²⁾.

اختلفت العلماء في تعريف العقل اخْتِلَافاً كثيرًا، قبل الشرع وبعده حتى قيل: إن فيه ألف قول⁽³⁾.

ولعل الأمثَلَ والأجمع لما قيل فيه قولُ الإمام الغزالي حيث قال: فلا طمع في تحديده بحدٍّ واحد؛ لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معانٍ، فإذا اختلفت الاصطلاحات، فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود⁽⁴⁾. وهذا هو رأي أستاذه إمام الحرمين حيث قال: ولا تقدر ذلك من قبيل الحدود الفاصلة المميزة نحو حد العلم وغيره مما يحد، فإنَّ هذا صرف إلى بعض العلوم، ولا يستتب فيه العبارة⁽⁵⁾، ثم قال الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين ما مُلخَّصه الآتي:

العقل: اسم يُطلَق على أربعة معانٍ:

---

(١) ينظر: أدب الدنيا والدين ص٢٠.

(٢) أقرب الموارد في فُصَح العربية والشوارد، سعيد الشرتوني، ٢/ ٨١٢.

(٣) ينظر: قواطع الأدلة ١/ ٢٧، البحر المحيط ٨٤.

(٤) ينظر: المستصفى ١/ ٢٣.

(٥) التلخيص في أصول الفقه ١/ ١١١.

الأول: إنه غريزةٌ يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نورٌ يُقذَف في القلب، به يستعد لإدراك الأشياء.

الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وهو الذي عناه بعض المتكلمين.

الثالث: علومٌ تُستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن مَن حنَّكته التجارب وهذَّبته المذاهب يقال: إنه عاقلٌ في العادة، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلًا.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يَعرف عواقبَ الأمور، ويَقمع الشهوات الداعية إلى اللذة العاجلة، ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سُمِّيَ صاحبها عاقلًا، من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذا من خواص الإنسان التي بها تميز عن سائر الحيوان، فالأول: هو المنبع. الثاني: هو الفرع الأقرب إليه.

الثالث: فرع الأول والثاني؛ إذ بقوة الغريزة، والعلوم الضرورية، تُستفاد علوم التجارب.

الرابع: هي الثمرة الأخيرة، وهي الغاية القُصوى، فالأولان بالطبع، والأخيران بالاكتساب، والعقل في أصل اللغة والاستعمال: الغريزة، وإنما أطلق على العلوم من حيث إنها ثمرتها، كما يُعرف الشيء بثمرته، فيقال: العلم: هو الخشية، والمقصود أن هذه الأقسام الأربعة موجودة، والاسم يُطلَق على جميعها، ولا خلاف في وجود جميعها إلا في القسم الأول، والصحيح وجودها، بل هي الأصل⁽¹⁾.

---

(١) ينظر إحياء علوم الدين ١/ ٨١ـ ٨٥ـ ٨٦.

وقال في المستصفى: ويطلق (العقل) على من له وقارٌ، وهيبة، وسكينة، في جلوسه، وكلامه، وهو عبارة عن الهدوء، وقد يطلق أيضًا على من جمع العمل إلى العلم حيث إن المفسد وإن كان في غاية الكِياسة لا يُسمَّى عاقلًا(١).

وقال ابن سينا: «هو قوة بها يجوز التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، وهو المعني بقولهم (غريزة) أي: صفة جِبِلِّيَّة يتبعها العلم بالضروريات حسيةً كانت أو غيرَ حسية عند سلامة الحواس، وأما عند عدم سلامتها كما في حالة السُّكر والشكِّ فيتخلَّف عنها العلم»(٢).

۞ معنى العقل في اصطلاح المتكلمين:

يقتصر المتكلمون في تعريفهم للعقل على أحد معانيه، فيقول الجويني: «العقل علوم ضرورية»(٣)، وقال القاضي عبد الجبار: «العقل هو عبارة عن علوم مخصوصة»(٤)، وقال الرازي عن العقل: إنه «عبارة عن علوم كلية بديهية»(٥)، وقال أيضاً: «العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة»(٦)، وهذا بمعنى التعريف السابق إلا أنه بألفاظ الفلاسفة، وقد وافق الرازي الفلاسفة في شرحه لأنواع العقول وتعدادها بل وردَّ على مَن يخالف ذلك، مخالفًا بذلك أئمة المتكلمين قبله.

وتعريف المتكلمين للعقل فيه نقص، فهو يقتصر على تعريف العقل بأنه

---

(١) ينظر المستصفى ١/ ٢٣.

(٢) يُنظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، الحسين بن عبد الله بن سينا، ص٨٠.

(٣) يُنظر: الإرشاد ص١٥، ويُنظر: المواقف ص١٤٦.

(٤) يُنظر: المغني ١١/ ٣٧٥.

(٥) المحصل ص١٠٤.

(٦) ينظر: المباحث المشرقية ص١/ ٣٦٦.

علومٌ ضرورية، والعقل كما سبق غريزة بها يعلم، كما أنه العمل بالعلم، بالإضافة إلى كونه علوماً ضروريةً.

۞ العقل في اصطلاح الفلاسفة:

اسم العقل عند الفلاسفة يُطلَق على ثمانية معان مختلفة:

أحدها: العقل الذي هو التصورات، والتصديقات، الحاصلة للنفس بالفطرة، وهذا المعنى هو الذي حد المتكلمون العقل به.

الثاني: العقل النظري، وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية، من جهة ما هي كلية.

الثالث: العقل العملي، وهو قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية، إلى ما يختار من الجزئيات، من أجل غاية معلومة، أو مظنونة.

وهذه قوة محركة، وليست من جنس العلوم، وإنما سميت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل، مطيعة لإشاراته بالطبع.

ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل؛ فمن ذلك العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقول الفعالة.

الرابع: العقل الهيولاني، وهو قوة للنفس، مستعدة لقبول ماهيات الأشياء، مجردة عن المواد، وبها يفارق الصبي الفرس وسائر الحيوانات، لا بعلم حاصر، ولا بقوة قريبة من العلم، وهي المرتبة الأولى للنفس الإنسانية، التي يسمونها الناطقة.

الخامس: العقل بالملكة، وهو استكمال العقل الهيولاني، حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل، كما في الصبي عندما ينتهي إلى حد التمييز، وهي المرتبة

الثانية للنفس الناطقة.

السادس: العقل بالفعل، وهو استكمال للنفس بصورة ما، أي صورة معقولة، حتى متى شاء عقلها، أو أحضرها بالفعل. وهي المرتبة الثالثة للنفس الناطقة.

السابع: العقل المستفاد، وهو ماهية مجردة عن المادة، مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج، وذلك بأن تكون المعلومات حاضرة في ذهنه وهو يطالعها ويلابس التأمل فيها، وهو العلم الموجود بالفعل الحاضر، وهي المرتبة الرابعة للنفس الناطقة⁽¹⁾.

الثامن: العقل الفعال، وهو نمط آخر، وهو كل ماهية مجردة عن المادة أصلًا، وحده من جهة ما هو عقل أنه جوهرٌ صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها -لا بتجريد غيرها لها- عن المادة، وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة. وحدُّه من جهة ما هو فعال أنه جوهرٌ بالصفة المذكورة، من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل، بإشرافه عليه⁽²⁾، والعقول الفعَّالة هي

---

(١) يُنظر: الحدود لابن سينا ضمن المصطلح الفلسفي للدكتور الأعسم ص٢٤٠، ٢٤١، معيار العلم ٢٧٧، ٢٧٩، موسوعة مصطلحات جامع العلوم ص٦٠٠، ٦٠١. فالعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، هي مراحل العقل للنفس الإنسانية التي يسمونها الناطقة، وهي عبارة عن قوة للنفس وقدرة على تصور الأشياء تبدأ من مجرد مفارقة الإنسان للحيوان، ثم تترقى إلى أن تصلَ إلى وجود المعلومات في الذهن والقدرة على تأملها ومطالعتها، وأما العقل العملي فهو القوةُ التي تحرِّك نحو الاختيار والعمل بأمر العقل النظري.

(٢) والموجودات عند الفلاسفة ثلاثة أقسام:

أجسام وهي أخسُّها، وعقول فعَّالة وهي أشرفها؛ لبراءتها عن المادة وعلاقة المادة، حتى إنها لا تحرك الموادَّ أيضًا إلا بالشوق، وأوسطها النفوس وهي تنفعل من العقل، وتفعل في الأجسام، وهي واسطة، ويعنون بالملائكة السماوية نفوس الأفلاك؛ فإنها حية عندهم، وبالملائكة =

العقول المفارقة.(١).

وعقل الكل باعتبار المعنى الثاني، فهو العقل الذي هو جوهر، مجرد عن المادة من كل الجهات، وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه، ووجوده أول وجود مستفاد عن الموجود الأول(٢).

وعدد العقول بعد المبدأ الأول عشرة، وهو المشهور، وقيل أحد عشر، وذهب المعلم الأول إلى أنها خمسون(٣).

= المقربين، العقول الفعالة، وهي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها، لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسام، والصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها.

العقل الكلي: هو المعنى المعقول، المقول على كثيرين مختلفين بالعدد، من العقول التي لأشخاص الناس، فلا وجود له في القوام، بل في التصور.

عقل الكل: يقال لمعنيين، لأجل أن الكلَّ يقال لمعنيين: أحدهما: جملة العالم، والثاني: الجرم الأقصى، أي الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة، فيتحرك كل ما هو حشوه من السنوات كلها، فيقال لجرمه: جرم الكل، ولحركته حركة الكل، وهو المراد بالعرش عندهم.

فعقل الكل باعتبار المعنى الأول، هو جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات، التي لا تتحرك لا بالذات، ولا بالعرَض، ولا تحرك إلا بالشوق، وآخر رتبة هذه الجملة، هو العقل الفعَّال، المخرج للنفس الإنسانية، في العلوم العقلية، من القوة إلى الفعل، وهم يقولون: إن المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم إنما هو العقل الفعال

يُنظر: الحدود لابن سينا ضمن المصطلح الفلسفي للدكتور الأعسم ص٢٤٠، ٢٤١، معيار العلم ٢٧٧، ٢٧٩، موسوعة مصطلحات جامع العلوم ص٦٠٠، ٦٠١.

(١) يُنظر: شرح الإشارات للرازي ١/ ١٨٦، نقلًا عن موسوعة مصطلحات الرازي ص٤٦١.

(٢) ينظر: الحدود لابن سينا ضمن المصطلح الفلسفي للدكتور الأعسم ص٢٤٢-٢٤٣، معيار العلم ص٢٨٢-٢٨٣. النجاة ٢/ ٩٩.

(٣) ينظر: تهافت الفلاسفة ص٨٩، المطالب العالية ٧/ ٣٨٣، موسوعة مصطلحات جامع العلوم ص٥٩٩.

وأما تصريح النَّسَفي بكون العقل من أسباب العلم فالمقصود به -حسب ما ذكر التفتازاني- الردُّ على بعض الفئات ممن يُسمَّون بـ (السُّمَنِيَّة) و(الملاحدة) في عموم منهج هاتين الفئتين، وكذا الرد على الفلاسفة في منهجهم في محور الإلهيات.

أما (السُّمَنية) فهم قومٌ من كفار الهند ينتسبون إلى بلد تُسمَّى (سومنات)، وقد زعموا أنه لا طريق إلى العلم إلا الحس، وأما (الملاحدة) فالمقصود بهم -حسب رأي التفتازاني- فئةٌ تختلف عن ملاحدة عصرنا الراهن، إذ ملاحدة هذا العصر يُنكرون الألوهية والنبوة وما يتعلق بذلك من عقائد، ويُنكرون الصانع الخالق عَزَّوَجَلَّ، ويدَّعون أن هذا العالمَ وُجِد بمحض المصادَفة، وقد كثرت النِّحَل بين أتباع هذه الطائفة واختلفوا فيما بينهم، فمنهم من قال بالمصادفة، ومنهم من قال بالتطور ومنهم من قال غير ذلك، لكن كلَّ هذه التُّرُّهات تدور في فَلَكٍ واحد وهو إنكار وجود الله عَزَّوَجَلَّ.

وأما (الملاحدة) الذين ذكرهم التفتازاني في شرحه على العقائد النَّسَفية فلعلهم قومٌ من غُلاة (الباطنية)، وهم قومٌ من العَجم، ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر، ومقصودهم إبطال الإسلام، وقد قالوا: لا سبيل إلى العلم إلا بالرجوع إلى المُعلِّم الذي يَأخذ العلم عن الحق سبحانه، وهو الإمام المعصوم المَخفِي، وزعموا أيضًا أنه ليس المراد من الصلاة والصوم ما يفهمه أهل السنة، بل لها معانٍ أخرى لا يعرفها إلا الإمام، وكذا الأمر في تفسير النصوص القرآنية، إذ حمَلوها على الرمز والمعاني الغريبة، وكل هذا مأخوذ من الإمام المعصوم الذي لا يُخطئ(١).

---

(١) يُنظر: النبراس شرحُ شرح العقائد النَّسَفية، عبد العزيز الفرهاري، ص١٣١.

فكلٌّ من (السُّمَنية) وهذه الفئة من (الملاحدة) أنكروا الاستدلال بالعقل في جميع كلامهم، أما الفلاسفة فقد كان موقُفهم من العقل متخبطًا مختلفًا.

فعموم الفلاسفة في منهجهم في (الإلهيات) قالوا: العقل يفيد العلم في الفنون الرياضية، من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها، وذلك لأنها علومٌ مُنتظِمة على نظام يقيني، لا في الإلهيات؛ وذلك لبُعدها عن الفهم، فغاية الأمر فيها الظنُّ والأخذ بما يليق من العظمة والجلال⁽¹⁾.

وذهب الإمام سليم الرازي، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والقاضي أبو يعلى، وجَمْع من العلماء إلى أنه بعضُ العلوم الضرورية التي يختص بها العقلاء، وذلك نحو العلم باستحالة اجتماع الضدين، والعلم بأن المعلومَ لا يخرج عن أن يكون موجودًا أو معدومًا، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الاتصاف بالقِدَم أو الحدوث، والعِلم بمجاري العادات المدركات بالضرورة، والعلم بموجب الأخبار المتواترة، وما يجري مجرى ذلك مما يختص العقلاء بالعلم به دون غيرهم من الأحياء، فمن حصل له هذه العلوم كان عاقلًا مكلفًا⁽²⁾.

وتقديم العقل منهج في الدلالة فقد قسَّموها إلى ثلاثة أقسام:

١- ما يُعلَم بالعقل فقط: وهو كل ما كان العقل دليلًا عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفًا عليه: كمعرفة الله وصفاته وأنه غنيٌّ لا يفعل القبيح.

---

(١) يُنظر: علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف ٢/ ٣٨.

(٢) ينظر البحر المحيط١/ ٨٦، شرح الكوكب المنير١/ ٨٢، التقريب والإرشاد ١/ ١٩٥، لعدة ١/ ٨٣/ ٨٤/ ٨٧، إحكام الفصول/ ١٧٠، شرح اللمع١/ ١٥١، التمهيد لأبي الخطاب ١/ ٤٤/ ٤٥/ ٤٧، شرح مختصر الروضة١/ ١٧٢. يُنظر: النبراس شرحُ شرح العقائد النَّسَفية، عبد العزيز الفرهاري، ص١٣٢.

٢- ما لا يُعرَف بالشرع والعقل: وهو ما كان في العقل دليلًا عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفًا على المعرفة به، كالإخبار بأن اللهَ واحدٌ لا قديم سواه، وكذلك وجوب رد الوديعة وجواز الانتفاع بما لا مَضرَّة فيه على أحد.

٣- ما يُعلَم بالشرع وحده: وهو ما دل السمع عليه دون العقل، نحو كون الصلاة واجبة، وشرب الخمر حرام⁽¹⁾.

ثانيًا: أنواع العلم:

قوله [وما ثبتَ منه بالبديهة فهو ضروريٌّ كالعلمِ بأنَّ كلَّ الشيءِ أعظمُ من جزئِهِ]:

أي: إن الأمورَ التي تَثبت عقلًا بالبداهة تكون ضروريةً لا استدلالية كَسْبية، بمعنى أنها تكون بمنزلة اليقين.

والمقصود بالبداهة: هو ما يحصل لدى الإنسان بأدنى تنبيهٍ من غير احتياجٍ إلى تفكير، وبناءً على ذلك يكون للعلم الضروري قسمان:

القسم الأول: الضروري الذي يُحدثه الله في الإنسان من غير كَسْبه واختياره، وذلك كعلم الإنسان بوجود نفسه، فما علمه الإنسان من غير نظر ولا استدلال، وهو ما لا يستطيع دفعه عن نفسه، ويذكرون من ذلك: العلمَ الحاصل عن طريق الحواس الخمس.

القسم الثاني: الضروري الذي يحصل بأول النظر من غير تفكير، كالعلم

---

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي البصري ٢/ ٣٢٧، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٧٨، ١٧٩، أساس التقديس، الرازي ص٣١، غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص١٤٣، المدخل لدراسة علم الكلام، حسن الشافعي ص١٥٢.

بأن كلَّ الشيء أكبرُ من جزئه، فإنه يحصل العلمُ به بعد تصوُّر الكل والجزء ونِسْبة الكِبَر⁽¹⁾.

قوله: (وما ثبتَ منهُ بالاستدلالِ فهو اكتسابيٌّ)، أي: ما احتاج إلى النظر وإعمال العقل والاستدلال فهو كسبيٌّ لا ضروري، إذ العمدة في إثباته إنما هو الاستدلال والنظر العقلي.

وأما المكتسب: فهو ما أمكن للإنسان دفعه عن نفسه بالشبهة والشك، وهو ما حصَّله عن طريق النظر والاستدلال⁽²⁾.

وبناءً على ما سبق، فإنَّ العقل يكون سببًا من أسباب العلم فيما يدركه بداهة وبدون تفكير، وهذا الصنف هو من العلم الضروري، والنوع الآخر من العلم الثابت عن طريق العقل هو ما يحتاج إلى نظرٍ وفكر، ويُسمَّى (النظريَّ) أو (الكسبيَّ الاستدلالي)، وطريق اكتساب هذا النوع من العلم إنما يكون بالحواس، كتقليب الحدَقة، وفتح الأجفان للنظر، وإصغاء الأُذن للاستماع، أو بوساطة نظر العقل، كالاستدلال على حياة مَن خلف الجدار بكلامه.

۞ العلم الضروري:

١- معنى العلم في اللغة:

قال الخليل: «علِم يعلَم عِلمًا نقيض جَهِل، ورجل علّامة وعلام وعليم،

---

(١) يُنظر: العدة (١/ ٨٠) وما بعدها، شرح اللمع (١/ ١٤٨، ١٤٩)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٤٢) وما بعدها، ميزان الأصول (١/ ١٠٤، ١٠٥)، أصول ابن مفلح (١/ ٣٢، ٣٣)، وينظر - في أقسام العلوم: أصول الدين للبغدادي (ص/ ٨)، قانون التأويل لأبي بكر بن العربي (ص/ ٢١٠، ٢١١)، التمهيد للباقلاني (ص٣٥، ٣٦)، الإرشاد للجويني (ص/ ١١)، الاعتصام للشاطبي (٢/ ٥١٨).

(٢) ينظر: المراجع نفسها.

وما علمت بخبرك؛ أي ما شعرت به، وأعلمته بكذا؛ أي أشعرته، وعلمته تعليمًا»⁽¹⁾.

وقال الجوهري: «وعلمت الشيء أعلمه علمًا: عرفته»⁽٢⁾.

وفي اللسان: «وعلم بالشيء شعر، يقال: ما علمت بخبر قدومه، أي ما شعرت، وعلم الأمر وتعلمه أتقنه، ويجوز أن تقول: علمت الشيء بمعنى عرفته وخبرته»⁽٣⁾.

فالعلم هو نقيض الجهل، والعلم بالشيء الشعور به، ومعرفته.

٢- معنى الضروري في اللغة:

قال الخليل: «الضرورة اسم لمصدر الاضطرار، تقول: حملتني الضرورة على كذا، وقد اضطُر فلان إلى كذا وكذا»⁽٤⁾، والاضطرار الاحتياج إلى الشيء، وقد اضطره إليه أمر، والاسم الضرة، والضرورة كالضرة⁽٥⁾، والضرورة اسم من الاضطرار⁽٦⁾.

فالضرورة تعني الاحتياج والاضطرار.

٣- معنى العلم الضروري في الاصطلاح:

ينقسم علم الخلق إلى قسمين: علم ضروري، وعلم نظري، أما تعريف

---

(١) العين ٢/ ١٥٢، وينظر: معجم مقاييس اللغة ٤/ ١١٠، لسان العرب ١٢/ ٤٢٠.

(٢) الصحاح ٥/ ١٩٩٠.

(٣) لسان العرب ١٢/ ٤١٨.

(٤) العين ٧/ ٧، وينظر: لسان العرب ٤/ ٤٨٤.

(٥) ينظر: لسان العرب ٤/ ٤٨٣، الصحاح ٢/ ٢٠، معجم مقاييس اللغة ٣/ ٣٦٠.

(٦) ينظر: المصباح المنير ٢/ ٣٦٠.

العلم الضروري فيقول الباقلاني في تعريفه: «فالضروري ما لزم أنفس الخلق، لزومًا لا يمكنهم دفعه، والشك في معلومه»(١).

ويذكر القاضي عبد الجبار بعض تعريفات المعتزلة للعلم الضروري، ومنها حدَّه بأنه: «العلم الذي يحصل فينا، لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه»(٢)

وقال أيضا: «وقد حدَّ العلم الضروري بأنه: العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك، ولا شبهة، وإن انفرد»(٣).

ويذكر التفتازاني أن العلوم الضرورية تنحصر في ستة:

بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الأوليات، ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر، وتسمى الحسيات، أو باطن وتسمى الوجدانيات، وفطريات ويحكم بها بواسطة لا تغرب عن الذهن، ومجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة، ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤها على الكذب، وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس من النفس(٤).

ويرجع بعضُ المتكلمين هذه الأنواع إلى قسمين: البديهيات والحسيات(٥).

والقضايا البديهية قد تتفاوت؛ فالبديهي هو ما إذا تصور طرفاه جزم العقل به، والمتصوران قد يكونان خفيين، فالقضايا تتفاوت في الجلاء، والخفاء،

---

(١) الإنصاف ص١٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٤٨.

(٣) المصدر نفسه ص٤٨.

(٤) ينظر: شرح المقاصد ١/ ٢١٠، وينظر إِخْتِلَاَف الناس حول بعض هذه الأنواع في الدرء ٧/ ٤٢٩-٤٣١.

(٥) ينظر: شرح المقاصد ١/ ٢١٣، ٢١٤، أصول الدين ص٨، المواقف ص١٤.

لتفاوت تصورها، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية(١).

۞ العلم النظري:

معنى العلم والنظر في اللغة: سبق التعريف بلفظ العلم، فهو في اللغة نقيض الجهل، وهو المعرفة، أما النظر فيقول ابن فارس: «النون والظاء والراء أصل صحيح، يرجع فروعه إلى معنى واحد، وهو تأمل الشيء، ومعاينته»(٢).

وقال الخليل بن أحمد: «نظر إليه ينظر نظرًا، وتقول: نظرت إلى كذا وكذا، من نظر العين، ونظر القلب»(٣)، والنظر حس العين(٤).

وقال الجوهري: «النظر تأمل الشيء بالعين، وكذلك النظران بالتحريك، وقد نظرت إلى الشيء، والنظر الانتظار»(٥)، والنظر الفكر في الشيء تقدره وتقيسه(٦).

فالنظر في اللغة، هو تأمل الشيء بالعين، ومعاينته، وقد يكون بالقلب، بمعنى التفكر في الشيء، كما يعني الانتظار.

---

(١) ينظر: المصدر نفسه ١/ ٣١.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٥/ ٤٤٤.

(٣) العين ٨/ ١٥٤.

(٤) ينظر: لسان العرب ٥/ ٢١٥.

(٥) الصحاح ٢/ ٨٣٠، وينظر: لسان العرب ٥/ ٢١٥-٢١٦.

(٦) ينظر: لسان العرب ٥/ ٢١٧.

معنى العلم النظري في الاصطلاح:

يقول الباقلاني في تعريف العلم النظري أنه: «ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة، ومن حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه»(١).

والعلم النظري يعتمد على العلم الضروري، فالبرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم، لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كلَّ علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائمًا، لزم الدور القَبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطلٌ بالضرورة واتفاق العقلاء. فإن العلمَ النظري الكسبي، هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة، بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية؛ لتوقف على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادثٌ كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله؛ للزم ألا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها(٢).

* * *

---

(١) الإنصاف ص١٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، الجزء والصفحة نفسهما.

المطلب الثالث: معاني الصفات وأقسامها

الفرع الأول: معاني الصفات

الصفة في اللغة هي معنًى قائم بالذات دالٌّ عليه كدلالة اللفظ على الكتابة (١).

قال ابن فارس: «(وصف) الواو والصاد والفاء: أصلٌ واحد، هو تحلية الشيء، والصفة: الأمَّارة اللازمة للشيء، يقال: اتصف الشيءُ في عين الناظر: احتمل أن يُوصَف»(٢).

والصفة: الحالة التي يكون عليها الشيء من حِليته ونَعْته كالسواد والبياض والعلم والجهل(٣)، وجمع الصِّفة: الصِّفات(٤) واتَّصف الرَّجُلُ: صار ممدَّحًا(٥).

تعريف الصفات اصطلاحًا:

لقد اختلفت استعمالات العلماء إزاء مصطلح الصفة باخْتِلَاف الفنون التي استعملت هذا المصطلح، فما ذهب إليه النحويون في مفهوم الصفة غير

---

(١) يُنظر: الكليات، أبو البقاء، ٥٤٥، ٥٤٦. التعريفات، الجرجاني، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، بغداد، ٧٦.

(٢) يُنظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ٦/ ١١٥.

(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، ج٢٤/ ٤٦٠. المعجم الوسيط، مصطفى والزيات، إبراهيم وأحمد وآخرون، تحقيق مجمع اللغة العربية، ٢/ ١٠٣٧، دار الدعوة.

(٤) ينظر: المصدر السابق نفسه، ج٢٤/ ٤٦١.

(٥) ينظر: المصدر السابق نفسه، ج٢٤/ ٤٦٢.

ما ذهب إليه علماء العقائد. فالصفة عند النحويين: باب من أبواب النحو، يدخل تحته المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول⁽¹⁾. في حين يرى الجرجاني أنَّ الصفة: «هي الاسم الدالُّ على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق»⁽²⁾.

والصفة في الأصل مصدر وصفت الشيء إذا ذكرته بمعانٍ فيه لكن جعل في الاصطلاح عبارة عن كل أمر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات ثبوتيًّا كان أو سلبيًّا فيدخل فيه الألوان، والأكوان، والأصوات، والإدراكات وغير ذلك، والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة إذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف وإذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام⁽³⁾.

والصفة عند المتكلمين وأرباب العقائد ما يجب لله تعالى عقلًا وشرعًا من حقائق معنوية الإدراك قائمة بذاته تعالى لائقة به ولا يقال عنها عين الموصوف ولا غيره⁽⁴⁾.

---

(١) يُنظر: شرح قطر الندى، ابن هشام، ص٢٨٣، وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، ٣/ ١٩٠.

(٢) يُنظر: التعريفات، الجرجاني ص١٧٥، وقد عرَّفها الإمام الباقلاني: «بأنها الشيء الذي يوجد بالموصوف، أو يكون له ويُكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة ينظر: تمهيد الأوائل، الباقلاني ص٢٤٤. وقد عرَّفها د. محمد أمان الجامي: «بأن الصفة ما قام بالذات من المعاني والنعوت»، يُنظر: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، الجامي، محمد أمان، ص٤٨، دار الإيمان.

(٣) يُنظر: التعريفات، الجرجاني ٧٦.

(٤) يُنظر: الفتح المبين في براءة المولدين من عقائد المشبهين، عيسى بن عبد الله مانع الحميري، ط١، دار السلام، القاهرة، مصر، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، ٤٣ وينظر: حاشية على أم البراهين، =

فالله تعالى متَّصف بجميع صفاته قبل وصف الواصفين إياه بها، أي: إن الله تعالى موصوف بأسمائه وصفاته الذاتية كالحياة والقدرة والعلم والإرادة والمشيئة والسمع والبصر، وبصفاته الفعلية⁽¹⁾؛ كالتخليق والتكوين والإيجاد والإحداث والإحياء والإماتة، كلها صفات له، قائمة بذاته في الأزل⁽²⁾.

ويبين لنا المقريزي موقف الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فيقول: «من أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على اِخْتِلَاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنهم سألوا رسول الله ﷺ عن معنى شيءٍ مما وصف الربُّ سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم ولا فرَّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزليةً من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والأمانة والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقًا واحدًا»⁽³⁾.

ولكن من بعد عصر الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ واتساع رقعة الدولة الإسلامية وظهور الخلاف والجدل في الدين نشأت اتجاهاتٌ وتيارات تعالج مسائل

= الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت ١٢٣٠هـ/ ١٨١٤م) ط١، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ١٠٩، ١١٠.

(١) هذا القول ذهب إليه السادة الماتُريدية، وهذا نتاج قولهم بصفة التكوين الأزلية.

(٢) ينظر: شرح عقيدة الإمام الطحاوي، سراج الدين الغزنوي، تح: حازم الكيلاني ومحمد عبد القادر نصار، دار الكرز، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، (٢٠٠٩)، ص٥٨.

(٣) يُنظر: المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد علي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط١، مطبعة القاهرة، مصر، ١٣٢٤هـ، ٤/ ١٨٠.

الصفات، فظهر مذهبُ المُشبِّهة الذين شبهوا الله بخلقه (١).

وإذا كان المشبِّهة أو المُجسِّمة قد غالت في الإثبات، فقد ظهر تيار آخر يقابل المشبِّهة وهو المعتزلة، إذ إنهم بالغوا في التنزيه وابتعدوا عن نصوص القرآن والسنة واعتمدوا على عقولهم اعتمادًا كليًّا في نفي صفات الله تعالى (٢).

وأما أهل السنة والجماعة فقد أثبتُّوا الصفات الواردة في القرآن والسنة من غير تشبيه ولا تعطيل، وبذلك أصبح مذهبهم مذهبًا وسطًا بين المشبِّهة الذين التزموا مذهب التشبيه، وبين المعتزلة الذي التزموا مذهب التعطيل.

* * *

---

(١) يُنظر: الملل والنحل، الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، ط١، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان، ١/ ١٤٠، ١٤١.

(٢) كما يبيِّن الشهرستاني اعتقادَ المعتزلة في الصفات، فيقول: (فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديمٌ والقِدم أخص وصف لذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلًا فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية، واتفقوا على أن كلامه محدثٌ مخلوق في محل وهو حرف وصوت وأمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإنما وجد في المحل عرض فقد فني في الحال، واتفقوا على أن الإرادةَ والسمع والبصر ليست معاني قائمةً بذاته لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها، واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ونفي التشبيه عنه من كل وجه جهة ومكانًا وصورة وجسمًا وتحيزًا وانتقالًا وزوالًا وتغيرًا وتأثرًا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط توحيدًا). يُنظر: المصدر نفسه، ١/ ٥٥.

الفرع الثاني: تقسيم الصفات

إنّ أهلَ السنة والجماعة كما علمنا يُثبتون كل ما وصف الله به نفسه في القرآن والسنة، ويُقرُّون بكل ما جاء به الشرع في ذلك.

ولكن العقيدة الإسلامية حالها كحال العلوم الأخرى تنشأ فيها مصطلحات ثم تنضج وتستقر، وهذه المصطلحات إنما هي للتعليم وللتبسيط حتى ترسخ في نفوس الأمة مسائلَ العقيدة، وإلا فإن الصحابةَ الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانوا مؤمنين بكل ما جاء في القرآن والسنة، ولكن لم يقولوا مثلًا: إنَّ وجودَ الله كصفة له تُسمَّى صفةٌ نفسية؛ لأنَّ هذا المصطلحَ وُجِد بعدهم.

فكل تقسيم واصطلاح يُطلق على الصفات إنما هو لمجرد الترتيب والتعليم لا أكثر، وحتى الاختِلَاف بين أهل السنة في التقسيم إنما هو اختِلَاف بالترتيب وبالجمع، فكلٌّ حاول أن يُقسِّم الصفاتِ تقسيمًا تندرجُ تحته كلُّ الصفات الواردة في القرآن والسنة.

ولذلك تنوعت التقسيمات عند أهل السنة والجماعة، فالمتقدمون من الأشاعرة والماتُريدية ومَن تابعهم فقد قسَّموا الصفات إلى أربعة أقسام هي: الصفة النفسية، والصفات السلبية، وصفات المعاني، والصفات المعنوية(١).

التقسيم الأول:

أ – الصفة النفسية: والمراد بها صفة ثبوتية يدل الوصف بها على الذات

---

(١) يُنظر: كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط٨، ١٩٨٢م، ص١٠٨.

دون معنًى زائد عليها، ككون الجوهر جوهرًا وكونه شيئًا موجودًا(١).

وهي صفة واحدة هي: الوجود، والصفة النفسية هي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات وهي لا تدل على شيء زائد على الذات(٢).

ب - الصفات السلبية: وهي صفات التنزيه، التي تتضمن سلبَ معانٍ لا تليق بالله تعالى، وهي ليست معانيَ موجودةً في نفسها(٣). وهي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق بالله سبحانه، وهذه الصفات كثيرة الجزئيات؛ لأن النقصَ إنما يُنفَى بعكسه، والنقائص كثيرة الأشكال والأنواع إلا أن هنالك خمسَ صفاتٍ هي أمهات الصفات السلبية كلها، فيُكتفَى بها عمَّا سواها من الجزئيات الكثيرة، وهي:

١- الوحدانية. ٢- القدم. ٣- البقاء.

٤- القيام بالذات. ٥- المخالفة للحوادث(٤).

وضابطها: ما دل على سلب ما لا يليق بالله عن الله من غير أن يدل على

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٠٨.

(٢) يقول شارح جوهرة التوحيد: «واعلم أن الوجود صفة نفسية وإنما نسبت للنفس، أي: الذات، لأنها لا تتعقل إلا بها فلا تتعقل نفس إلا بوجودها، والمراد بالصفة النفسية: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها. فقولنا: «صفة» كالجنس، وقولنا: «ثبوتية» يخرج السلبية كالقدم والبقاء. وقولنا: «يدل الوصف بها على نفس الذات» معناه أنها لا تدل على شيء زائد على الذات. وقولنا: «دون معنى زائد عليها» تفسير مراد لقولنا (على نفس الذات) ويخرج بذلك المعاني لأنها لا تدل على معنى زائد على الذات، وكذلك (المعنوية) فإنها تستلزم المعاني فهي تدل على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعاني، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص٥٤).

(٣) يُنظر: شرح أم البراهين، السنوسي: ص٧٦ -٨١.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص١١١/ ١١٨.

معنى وجودي قائم بالذات(١).

ج - صفات المعاني: ولها أكثر من تسمية، فبعضهم يسميها الصفات الأزلية(٢)، وبعضهم يسميها الذاتية(٣)، وبعضهم المعنوية(٤)، بينما يذهب الآمدي على تسميتها بالنفسية(٥).

والصفات المعنوية من صفات المعاني: هي كل صفة قائمة بذاته عَزَّوَجَلَّ، تستلزم حُكمًا معينًا له، كصفة العِلم مثلًا فهي تستلزم أن يكون المتصف بها عليمًا، وصفات الكمال لله تعالى كثيرة(٦). ولكنها تجتمع في سبع صفات رئيسة معينة وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، قام عليها الدليل التفصيلي من الكتاب.

---

(١) وسُميت سلبيةً؛ لأن كل واحدة من هذه الصفات سَلبت (نفت) أمرًا لا يليق به (عزَّ وجَلَّ)، وإنما نُسبت للسلب؛ لأنها مفسرة به، إذ القدم سلب أولية الوجود، والبقاء سلب آخرية الوجود، والمخالفة للحوادث سلب المماثلة لها، والقيام بالنفس سلب الافتقار، والوحدانية سلب التعدد، وعلم من ذلك أن المراد بكونها سلبية أن معناها سلب كذا لا أنها مسلوبة عن المولى عَزَّوَجَلَّ، إذ هي ثابتة له لا مسلوبة عنه، ينظر: الباجوري على جوهرة التوحيد: ٥٠، وأصول الدين الإسلامي: ١١٧.

(٢) يُنظر: أحوال العين البغدادي: ص٩٠.

(٣) يُنظر: اللُّمع الأشعري: ص٣٢، الباقلاني: الإنصاف ص٢٦.

(٤) يُنظر: المقدمة ابن خلدون: ص ٤٦٤.

(٥) ويسميها الرازي الصفات الحقيقية، فالاسم مختلف ولكن المُسمَّى واحد، لأنهم جميعًا يريدون بها تلك المعاني القديمة، الزائدة على الذات كالعلم والإرادة والقدرة وسائر الصفات السبع.
ينظر: غاية المرام في علم الكلام. ٣٩، الآمدي: سيف الدين أبو الحسن (ت٦٣١هـ) -٤٠ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف القاهرة ١٩٧١م.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٨/ ١٣٠.

وضابطها هي: ما دل على معنى وجودي قائم بالذات ولم يذكروا إلا سبعًا منها هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. ونفوا ما عداها من صفات المعاني، وهي القدر الذي فيه الإثبات، **أما الأقسام الثلاثة الباقية فليس فيها إثبات على الحقيقة.**

د - الصفات المعنوية: فهي ليست أكثر من نتائج صفات المعاني، أي هي الأحكامُ التي تترتب على ثبوت صفات المعاني، وقد عرفها الجويني بأنها (الأحكامُ الثابتة للموصوف بها مُعلَّلَة بعلل قائمة بالموصوف)(١) وسميت بالمعنوية؛ لأنَّ الاتصافَ بها فرعٌ عن الاتصاف بصفات المعاني(٢).

فالعلم يتفرع عنه صفة كونه عالمًا، والقدرة يتفرع عنها كونه قادرًا، وهكذا، وكان الآمدي يستعمل لفظ الصفة الحكمية، ويريد بها الصفات المعنوية، ويؤكد أحد الباحثين أن المعتزلة يقتصرون عليها، أمَّا الأشاعرة فيُثبتون أحكامها أيضًا، وهي صفات المعاني(٣).

وضابطها: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف وهي كونه (حيًّا، عليمًا، قديرًا، مريدًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا)، فهي واسطة ثبوتية لا معدومة ولا موجودة(٤).

أو يقولون:

أ - صفة الذات، وهي ما استحق أن يوصف الله بها فيما لم يزل ولا يزال

---

(١) يُنظر: الإرشاد: الجويني ٣٠.

(٢) يُنظر: شرح أم البراهين السنوسي ص ١١٨.

(٣) يُنظر: غاية المرام في علم الكلام الآمدي ص ٤٠.

(٤) يُنظر: تحفة المريد (ص٧٧).

أو ما لا يجوز أن يُوصف بضدها كالقدرة والسمع والبصر... إلخ.

ب - صفة الفعل، وهي ما استحقق أن يوصف الله بها فيما لا يزال دون الأزل كالإحياء والرزق والأمانة أو ما يجوز أن يوصف بضدها كالرحمة والغضب⁽¹⁾:

وهي مشتقة من أفعاله عَزَّوَجَلَّ، كالخالق، والرازق، والمحيي، والمميت⁽²⁾، وقد عرَّفها الجرجانيُّ بأنها: «ما يجوز أن يوصف الله بضده كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها»⁽³⁾.

ونلحظ من خلال التقسيمات التي ذكرناها أن الِاخْتِلَاف في التقسيم لا يعدو أن يكون خلافًا في الترتيب والجمع، فمثلًا الكل يُثبت صفات المعاني السبع، ولكن قِسمًا منهم أدرجها في صفات الذات، وقسمًا آخر جعلها في صفات المعاني.

إذن، الاخْتِلَاف بين أهل التقسيم اخْتِلَافٌ في الشكل والرسم وليس اخْتِلَافاً بالجوهر المضمون.

ونلحظ أن التقسيمَ الثاني قد جعل صفات المعاني سبعًا والصفات السلبية خمسًا، ولكن هل معنى هذا الحصر نفي باقي الصفات التي جاءت في القرآن والسنة، فالحقيقة أنَّ هذا الحصر لا يقتضي نفي باقي الصفات؛ لأن الذي أثبت صفات المعاني السبع قصده أن هذه السبع هي أمهات الصفات ومرجع للأقسام

---

(١) يُنظر: اللمع، ١٩ الأشعري، ٢٢. والإنصاف للباقلاني، ٣٦.

(٢) يُنظر: الاعتقاد على مذهب السلف، البيهقي: ص٣١: دار الكتب العلمية بيروت. ط٢، ١٩٨٦م.

(٣) يُنظر: التعريفات ص ١٧٥ الجرجاني: تحقيق: إبراهيم الإبياري: دار الريان للتراث.

الكثيرة التي تندرج فيها، فمثلًا صفة الإرادة فإنه يندرج فيها صفة الغضب والرضا؛ لأن الغضبَ هو إرادةُ المعاقبة، والرضا هو إرادة الإثابة، وهاتان الصفتان أخص من الإرادة، فهذا مثالٌ يوضح هذا الأمر.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الصفات السلبية الخمس، وإلا فإنَّ الأشاعرةَ والماتُريدية وغيرهم من أهل السنة من أصولهم الراسخة في العقيدة إثبات جميع الصفات التي وردت في القرآن والسنة.

* *

الفرع الثالث: صفات الله تعالى وعلاقتها بذاته

اتفق علماء المسلمين على أن الله تعالى: عالم، قادر، سميع، بصير، من الصفات الأخرى التي توجِب الكمال له سبحانه، ولكنهم اختلفوا في هذه الصفات أهي ذاته أم لا؟ فذهب الأشاعرة إلى أنَّ الله تعالى «له صفات أزلية قائمة بذاته وهي لا هو، ولا غيره»⁽¹⁾.

وقال «أكثر المعتزلة والخوارج، وكثير من المرجئة، وبعض الزيدية: إن اللهَ عالمٌ قادرٌ حيٌّ بنفسه، لا بعلم ولا بقدرة وحياة، وأطلقوا أن لله علمًا بمعنى أنه عالمٌ، وله قدرة بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياة، ولا قالوا: سمعٌ ولا بصرٌ، وإنما قالوا: قوةٌ وعلمٌ؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك.

ومنهم من قال: له علمٌ بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور، ولم يطلقوا غير ذلك.

وقال أبو الهذيل: هو عالمٌ بعلمٍ هو هو، وهو قادرٌ بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقِدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته»⁽²⁾.

واعترض الأشاعرة على هذا عندما ذهبوا إلى أن الله «له صفات أزلية زائدة على الذات، فهو عالمٌ له علمٌ، قادرٌ له قدرة، حيٌّ له حياة، وكذا في السمع

---

(١) يُنظر: شَرْح التفتازاني عَلَى العقائد النسفية: ١٠٨.

(٢) يُنظر: مقالات الإِسْلامِيّين: ١/ ٢٢٤ - ٢٢٥.

والبصر، والمتكلم غير ذلك، مع اخْتِلَاف في بعضها، وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات، وكذا في الصفات بعضها مع بعض، وهذا لفرط تحرزهم على القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم أن يقال: صفاته قديمة، وإن كانت أزلية، بل يقال هو قديم بصفاته، وآثروا أن يقال: هي قائمة بذاته، أو موجودة بذاته، ولا يقال: هي فيه، أو معه، أو مجاورة له، أو حالة فيه، لإيهام التغاير، وأطبقوا على أنها لا توصف بكونها أعراضًا»(١).

ويقول الشهرستاني: «والذي يعمُّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد: القول بأن اللهَ تعالى قديم، والقديم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلًا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادرٌ بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة، ومعانٍ قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية»(٢).

ويظهر من هذا أن المعتزلةَ أخذوا عن الجهمية قولَهم في نفي الصفات، فكان واصلُ بن عطاء(٣) ينفيها أصلًا؛ لأنها تؤدي إلى الشرك ولذلك كان يقول: «إن مَن أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة، فقد أثبت إلهين»(٤).

---

(١) شَرْح المقاصد: ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) الملل والنحل: ١ / ٢٤٣.

(٣) هو واصل بن عطاء الغزال الألثغ، أبو حذيفة، رأس المعتزلة، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم، الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، (١١٠هـ)، وكان من تلاميذه. له مصنفات منها «أصناف المرجئة» و«المنزلة بين المنزلتين» و«معاني القرآن» و«طبقات أهل العلم والجهل» و«السبيل إلى معرفة الحق» و«التوبة»، توفي سنة (١٣١هـ)، يُنظر: فوات الوَفَيَات، لمُحَمَّد بن شاكر بن أَحْمَد الكتبي، (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: مُحَمَّد محيي الدِّين عَبْد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥١م: ٢/ ٣١٧.

(٤) الملل والنحل: ١ / ٢٤٣.

ولكن المعتزلة الذين خالفوه كانت حدة تطرفهم في هذه المسألة أقل منه، والذي يدفع المعتزلة إلى هذا القول هو تنزيه الباري عن التشبيه، أو تعدد القدماء، والدفاع عن فكرة التوحيد.

وأما الذين توقَّفوا في المسألة فلم يطلقوا على صفات الله تعالى لا أنها ذاتُه ولا أنها غيره، فقد قالوا: «لأن إطلاق الإثبات قد يُشعر أن ذلك مباين له وإطلاق النفي قد يُشعر بأنه هو هو، إذا كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل، فإنْ أُريدَ به أنَّ هناك ذاتًا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا غير صحيح، وإن أُريدَ به أن الصفاتِ زائدةٌ على الذات التي يُفهَم من معناها غير ما يُفهَم من معنى الصفة فهذا حقّ؛ ولكن ليس في الخارج ذاتٌ مجردةٌ عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذاتًا وصِفةً كلًّا وحده ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة، فإن هذا محالٌ، ولو لم يكن إلا صفة الوجود، فإنها لا تنفك عن الموجود، وإن كان الذهن يفرض ذاتًا ووجودًا، ويتصور هذا وحده وهذا وحده، لكن لا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج»⁽¹⁾.

وقد يقول بعضهم: «الصفة لا عين الموصوف ولا غيره، وهذا له معنى صحيح، وهو: إن الصفة ليست عينَ ذات الموصوف التي يفرضها الذهن مجردة، بل هي غيرها، وليست غيرَ الموصوف، بل الموصوف بصفاته شيءٌ واحد غير متعدد، فإذا قلت: أعوذ بالله، فقد عُذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه، وإذا قلتُ: أعوذ بعزة الله، فقد عُذتُ بصفة من صفات الله تعالى، ولم أَعُذْ بغير الله. وهذا المعنى

---

(١) يُنظر: شَرْح العقيدة الطَّحَاوِيّة، ١١٦، ١٣٠.

يُفهم من لفظ الذات، فإن «ذات» في أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة، أي: ذات وجود، وذات قدرة، وذات عز، وذات علم، وذات كرم، إلى غير ذلك من الصفات.

واختلف مشايخ الحنفية والأشاعرة في صفات الأفعال، «والمراد صفات تدلُّ على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة يجمعها اسم التكوين، فإن كان ذلك الأثر مخلوقًا، فالاسم الخالق والصفة الخلق، أو رزقًا فالاسم الرازق والصفة الترزيق، أو حياة فهو المحيي، أو موتًا فهو المميت، فادَّعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور الماتُريدي أنها صفاتٌ قديمة زائدة على الصفات المتقدمة، وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدِّمين تصريح، سوى ما أخذوه من قوله: كان تعالى خالقًا قبل أن يَخلق، ورازقًا قبل أن يَرزق، وذكروا له أَوْجُهًا من الاستدلال، والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص، فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق إلى آخر ما ذكره فيها»(١).

وللماتُريدية رأيٌ يوافق رأي الأشاعرة، قال أبو منصور: ثم الوصف لله بأنه قادرٌ، عالمٌ، حي، كريم، جواد، والتسمية بها، حق من السمع والعقل جميعًا. فالسمعُ ما جاء به القرآن، وسائر كتب الله، ويسمى بالذي ذكرت الرسل والخلائق كل منهم، إلا أن قومًا وجهوا تلك الأسماء إلى غيره، ظنًّا منهم أن في إثبات الاسم تشابهًا بينه وبين كل مُسمًّى، ولو كان به ذلك لكان بنفي التعطيل

---

(١) المسايرة: ١٢٤، ويُنظر: تمهيد الأوائل، وتلخيص الدلائل، لأَبِي بَكْرٍ مُحَمَّد بن الطيب بن جعفر بن القاسم الباقلاني، (ت ٤٠٣هـ)، تَحْقِيق: عماد الدِّين أَحْمَد حيدر، الطَّبْعَة الأُولَى، مؤسسة الكتب الثقافية، بَيْرُوْت، ١٩٨٧م: ٢٥١.

ذلك، وبنفيه أيضًا تشابه بينه وبين ما لا يدخل تحت اسم، وهو ما ليس كذلك، ولكن قد بيَّنا يُعَد التشابه لموافقة الاسم، فهو مُسمى بما سَمَّى به نفسه، موصوف بما وَصف به نفسه، والعقل يوجب ذلك؛ لأن الله سبحانه إذ ثبت عنه مختلف الخلق بجوهره وصفاته دلَّ أن فعلَه ليس بفعل الطِّباع، بل هو فعْل الاختيار»(١).

* * *

---

(١) التوحيد للماتريدي: ٤٤.

المبحث الثاني

صفة الوجود وحدوث العالم

- المطلب الأول: وجود الله تعالى.
- المطلب الثاني: حدوث العالم.

المَبْحَثُ الثَّانِي

صفة الوجود وحدوث العالم

قال المُصنِّف [والعَالَم بجميعِ أجْزَائِهِ مُحْدَثٌ؛ إذ هو أَعْيَانٌ وأَعْرَاض، فالأعيانُ ما لَه قِيَامٌ بِذَاتِهِ، وَهُوَ إِمَا مُرَكَّبٌ، أو غيرُ مُرَكَّب، كالجَوْهَرِ، وَهُوَ الجُزْءُ الذِي لا يَتَجَزَّأ، والعَرَضُ ما لا يَقُومُ بِذَاتِهِ، وَيَحْدُثُ فِي الأَجْسَامِ والجَوَاهِر، كَالأَلْوَانِ والأَكْوَانِ والطُّعُومِ والرَّوَائِح]

* * *

المطلب الأول: وجود الله تعالى

الأصل الأول من أصول الاعتقاد هو الإيمان بوجود الله تعالى، وهو أهمُّ الأصول الاعتقادية والعملية، بل هو لُبُّ القرآن وعليه مدار الإسلام، وهو أساس مسائل العقيدة كلِّها، وعنه تتفرع بقية الأمور الاعتقادية التي يجب الإيمان بها.

الفرع الأول: مفهوم الوجود

وإن الوجود ينقسم على قسمين: وجود كامل ووجود ناقص، فأمَّا وجود الله تعالى، فهو وجود كامل ذاتي بمعنى أنه موجود لذاته لا لعلة مؤثرة فيه، ومن خصائص الوجود الذاتي أنه لا يقبل العدم.

وأما وجود ما سوى الله تعالى فوجود ناقص تبعي، بمعنى أنه مُستمَدٌّ من غيره، وأنه مُتوقفٌ على الموجِد (بكسر الجيم) له، ومن خصائصه أنه لا بد أن يقوم بين عدمين، سابق ولاحق وقد أثبتنا ذلك من خلال دليل الحدوث.

وعلى هذا فالوجود الذاتي الكامل المطلق هو وجود الله تعالى، والوجود الناقص التبعي، هو وجود ما سوى الله تعالى.

ولا ينبغي أن نجتاز الحد في معنى وجوده عزوجل، وأن نوغل في الفرق بين الذات والوجود؛ لأننا لا نملك أي عدة من البحث العلمي ومنهجه لا في الخبر والنقل اليقيني، ولا في دليل برهان التلازم أو القياس أو الاستقراء⁽¹⁾. فكل

---

(١) ينظر: كبرى اليقينيات الكونية، للبوطي، ص١٠٩.

ما تمتد إليه طاقتنا هو تحريك الحدس والخيال، وإن فعلنا ذلك نقع لا محالة في الوهم أو الخبل الذي وقع فيه بعض الفلاسفة، فقد زعم أولئك أن حقيقةَ الله تعالى عبارةٌ عن الوجود المجرَّد عن الماهية، فوجود الباري عَزَّوَجَلَّ على قول المبطلين عند الفلاسفة بسيط، أي وجود محض لا حقيقية ولا ماهية يضاف الوجود إليها(١).

معنى واجب الوجود في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين:

الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن مستحدث من ابن سينا ومن جاء بعده، وفي تعريف الواجب يقول ابن سينا: «إن الواجب الوجود، هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود»(٢).

ويقسِّم واجب الوجود إلى قسمين فيقول: «ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجبًا بذاته، وقد لا يكون بذاته، أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي بذاته، لا لشيء آخر، أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه، وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذي لو وضع الشيء مما ليس هو، صار واجب الوجود»(٣)، وتابعه على هذا التقسيم بعض متأخري المتكلمين كالرازي(٤).

ويقول الرازي: «فسرنا واجب الوجود بذاته، بأنه الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة»(٥). وعرَّفه الرازي أيضًا بأنه الذي يكون غنيًا في

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٠٩.

(٢) النجاة ٢/ ٧٧، وينظر: معيار العلم ص٣٣١، المبين ص٧٩.

(٣) النجاة ٢/ ٧٧، وينظر: معيار العلم ص٣٣١، ٣٣٢، المبين ص٧٩، التعريفات ص٣٠٤.

(٤) ينظر: المباحث المشرقية ١/ ٢١٤.

(٥) المطالب العالية ١/ ١٣٤.

وجوده عن السبب(١).

وقال التفتازاني: «الوجوب ضرورة الوجود أو اقتضاؤه أو استحالته العدم»(٢)، وفي الصحايف: «الواجب بالذات ما يقتضي لذاته وجوده في الخارج»(٣).

* * *

---

(١) يُنظر: المصدر نفسه ١/ ١٣٤.

(٢) شرح المقاصد ١/ ٤٥٨.

(٣) الصحايف الإلهية ص١٢٤.

الفرع الثاني: الـمُحدِثُ للعالَمِ هو الله تعالى

قوله [والـمُحدِثُ للعالَمِ هو الله تعالى]: معنى (الـمُحدِث) هو الـمُوجد الذي حوَّل الأمر من العدم إلى الوجود، ولـمَّا ثبت معنا أن العالـمَ حادثٌ فلا بد له من مُحدِث، ولا بد أيضًا من أن يكون هذا الـمُحدِثُ موجودًا، ولا بد أيضًا أن يكون واجبَ الوجود.

مَعْلُوم هُوَ أَن وجوده عَزَّوَجَلَّ أمر فطري مَعْلُوم بِالضَّرُورَةِ، والأدلة عَلَيْهِ فِي الْكَوْن وَالنَّفس والْآثَار والآفاق وَالْوَحي أجلّ من الْحصْر، فَفِي كل شَيْء لَهُ آيَة وَعَلِيهِ دَلِيل.

ومن الأدلة: دليل «الحُدوث والقِدَم» وهو الاستدلال على وجود الله بأن الكونَ حادثٌ وكل حادث فلا بد له من مُحْدِث قديم، وأخص صفات هذا القديم مخالفته للحوادث وعدم حلولها فيه، ومن مخالفته للحوادث إثبات أنه ليس جوهرًا ولا عرضًا ولا جسمًا ولا في جهة ولا مكان.

منهج عصر الصحابة والتابعين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في إثبات وجود الله تعالى:

لم تظهر هذه المسألة بهذه الصورة في القرون الفاضلة التي كانت امتدادًا للعصر النبوي الذي كان هو بالأحرى عصر الإيمان بصفات الله وتوحيده، ولم تطرح فيه هذه المسألة على هذا النحو أبدًا.

فمنهج الصحابة الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في إثبات وجود الله تعالى، متأكين على منهجٍ واضح ساروا عليه، ويقوم هذا المنهج على قاعدتين أساسيتين هما:

١. الاستدلال بالقرآن الكريم والسنة النبوية: حيث إنهما الطريق الوحيد

للباحثين عن الجادَّة فيما يتعلق بأمور الدين، فالقرآن الكريم هو كتاب هذا الدين الخالد الذي يُبين حقيقته، والسُّنة هي الشارحة والموضِّحة لما أجمله القرآن الكريم.

٢. تقديم الشرع على العقل في الاستدلال: حينما دبَّت بعض أمور الخلاف الديني في الأمة الإسلامية لم يَعدِلْ علماء السلف بالقرآن والحديث بديلًا، فإليهما احتكموا، وفي ضوئهما طوَّعوا المفاهيم العقلية، ثم اقتدوا بالصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ لأنهم كانوا أعلمَ بمعاني القرآن الكريم وبتأويله من المتأخرين؛ لأنه كان ينزل بين أظهُرِهم، وعلى الجملة فقد أخضعوا العقل للنص.

لقد عمد السلَف إلى إثبات أصول الدين وعقائده من القرآن الكريم، فأخذوا منه ما يستدلون به على إثبات وجود الله عَزَّوَجَلَّ، مكتفين بأدلة القرآن الكريم وعرضه، كما أن وجودَ الله أمرٌ مغروزٌ في فِطَر النفوس، ولا تكاد توجد طائفة تُنكر وجود الله عَزَّوَجَلَّ، ولقد سجَّل القرآن الكريم على لسان الكفار إقرارَهم بوجود الإله الخالق، قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال أيضًا: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧].

ووَضَّحَ القرآن الكريم أن الكفارَ الذين ينكرون وجود الله تعالى إنما ينكرون بألسنتهم فقط، وذلك من باب المعاندة، وأما في حقيقة أنفسهم فهُمْ يؤمنون بالله ربًا وخالقًا، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤] [سورة النمل: آية ١٤].

لقد أقبل الرعيل الأول على القرآن الكريم يتدبَّرون آياته، ويستفيدون من نورِه وهديه، فوجدوا في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ ما أغناهم عن اللجوء إلى غيره من

النظريات العقلية، فاستدلوا بما فيه من الآيات التي تدل على إثبات الخالق عَزَّوَجَلَّ، واستدلوا بما اشتملته من الأدلة العقلية على وجود الله تعالى، ولذلك ذهب السلَف إلى أن الأدلةَ التي يُستدل بها على وجود الله تعالى يجب أن يتوافر فيها شرطان:

الشرط الأول: أن تكون أدلةً شرعيةً، أي: إن الشارع استدل بها، أو أنها لا تعارض منهجه ومقصده فيما يتعلق بالذات العليّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من التعظيم والإجلال.

الشرط الثاني: أن تكون الأدلةُ عقليةً، أي: أن تكون مما اتفقت العقول على صحتها، والمراد بالعقل الفطرة العامة التي فُطِرَ الناس عليها، ولم تفسد بالأهواء والأقوال الفاسدة.

ثم توسعت رقعة البلاد الإسلامية ودخلت أفكار دخيلة إلى بلاد المسلمين كما يُعرف بالفلسفة اليونانية وانتقالها إلى عالمنا الإسلامي، ونشأت مباحث محدثة في العلم لم تكن من قبل، ومنها مسألة النِّقاش والاستدلال على وجود الله عَزَّوَجَلَّ، وكان المتكلمون المسلمون هم الطرف الإسلامي في هذا النقاش فاضطروا الى مخاطبة تلك الأقوام بلسانهم، واستحداث حجج تناسب عقولهم وطريقة تفكيرهم، ومناهج الدلالات التي يُسلمون بها مع مراعاة المنهج الشرعي.

وأما في هذا العصر فقد كثرت فيه الملاحدة والمُعطِّلة، وتجدَّدت للكفار على اخْتِلَاف فِرَقهم شُبهات جديدة يتوكؤون على مسائلَ من العلوم العصرية لم تكن معروفةً عند الأقدمين، وحدثت للناس آراء ومذاهب في الحياة فيها الحسن والقبيح، والنافع والضار، بل منها ما يُفضي إلى فساد العالم وتقويض

دعائِم العمران، ومثار ذلك كله ذيوع التعاليم المادية، وفوضى الآداب وتدهور الأخلاق، وتغلب الرذائل على الفضائل»(١).

ولذا فإن علماء المسلمين - في هذا العصر أيضًا - كانوا مضطرين للخوض في هذه المسألة والجواب على أسئلة المؤمنين الذين طغت عليهم أفكار الملحدين المعطلين وأقوالهم.

ولم يلتفت العلماء إلى الرأي القائل بطرح هذه المسألة من مباحث العقيدة؛ لأنها بدهية(٢)، وخاضوا فيها ولسان حالهم وقالهم، يقول: «لولا كثرة الضعفاء مع كثرة الدخلاء فينا الذين نطقوا بألسنتنا، واستعانوا بعقولنا على أغبيائنا وأغمارنا، لما تكلفنا كشف الظاهر وإظهار البارز»(٣).

ولكن المتكلمين -وإن كانوا تحاشوا الكلام عن ذات الله تعالى- فإنهم لم يروا بأسًا في الكلام عن إثباته أو الاستدلال على وجوده، كما لم يروا بأسًا في الكلام عن صفاته تعالى.

ولقد تعرَّض علماء الكلام إلى كثيرٍ من أدلة وجود الله سبحانه، وذكروا كثيرًا من الفروع الفلسفية التي تصلح أن تكون أدلَّةً علمية لإثبات وجود الله سبحانه، وأضاف المعاصرون من أهل العلم أدلة أخرى إضافة إلى مجالات جديدة تشير إلى وجود الخالق ﷻ ويمكن أن تُوظَّف كأدلَّة علمية في هذه المسألة.

للإيمان بها مداخل: المدخل الفطري، والعقلي، والتجريبي، والعملي.

---

(١) يُنظر: تفسير المنار محمد رشيد رضا (٩/ ٣٠٩).

(٢) يُنظر: الإسلام والعقل، عبد الحليم محمود (ص٤٨).

(٣) يُنظر: دلائل التوحيد، محمد جمال الدين القاسمي: (ص٧٥) ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٥هـ.

المدخل الفِطري

وهذا المدخل يعتمد أساسًا على الشعور الإنساني الذي يملك القلب ويسيطر عليه، بحيث يكون طلب الاستدلال عليه ضربًا من اللغو، كالشعور بالجوع والعطش والسرور والحزن. لا يُطلب عليه دليلٌ ولكن يمكن التنبيه.

وكذلك يمكن تطبيق هذا المدخل فيما يتعلق بالإيمان بوجود الله.

التنبيه على المدخل الفِطري في مسألة الإيمان بوجود الله ﷻ:

دليل الفِطرة من الأدلة التي نبَّه عليها القرآن الكريم، حيث يُقرر أن الفطرةَ السليمة تُقِرُّ بوجود الله تعالى من غير دليل، بل إن توحيدَه ﷻ أمرٌ فِطْريٌّ حيث قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠].

فالفطرة السليمة مغروزةٌ فيها الإقرار بوجود الخالق، بل تشهد بضرورة وجوده سبحانه، ولا يشكُّ عاقل بوجود خالقه؛ لأن وُجودَه أوضَحُ وأظهَرُ مِن أن يُستدَل عليه قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

ومن ناحية التأمل في أحوال الشعوب: وذلك أننا نجد الشعوب في جميع مستوياتها وأطوارها الاجتماعية والتاريخية تعتنق عقيدة الوجود، مما يدلُّ على أن ذلك أمرٌ مفطورة عليه طبيعة البشر، وأن الانحرافَ الذي تتعرض له الشعوب في دينها إنما هو نوعٌ من تشويه الفِطرة يقودها إلى الشرك بالله، لا إلى إنكار وجوده، أو هو نوع من الكبت والاستعباد يقودها إليه طائفة من الحُكَّام يريدون لها أن تهبط من عبودية الله إلى عبودية البشر.

من ناحية التأمل في طبيعة الإنسان: إذ نجد في فطرته نزعةً إلى التحرر

منساقة تمامًا لنزعة العبودية، ومهما يغالِ الإنسان في نزعته إلى الحرية فلا بد له من أن يشبع نزعته إلى العبودية.

وهو إذا لم يختر معبوده بوعيٍ فإنه ينزلق إلى عبادة معبود بغير وعي. إنه إذا تَمرَّد على الخضوع لله انزلق إلى التسليم لفكرة، أو لمبدأ، أو لحاكم أو فيلسوف أو صديق أو حبيب، لمذهب أو حزب، أو جماعة، وهو بهذا يهبط من العبودية لله المتصف بصفات الجمال والجلال والكمال، إلى عبودية زائفة تتشوه فيها فطرته التي تنزع منه الحرية والرفعة إلى العبودية على الانحطاط والتردي⁽¹⁾.

وتظهر حقيقة الفطرة وتنكشف عنها الغشاوة عندما تُصاب بمصيبةٍ أليمة، أو تقع في مأزق لا تجد فيه من البشر عونًا، يقول الإمام الرازي: «إِنَّ الإنسان إذا وقع في محنةٍ شديدة وبَلِيَّة قوية لا يبقى في ظنه رجاء المعاونة من أحد، فكأنه بأصل خِلْقته ومقتضى جِبِلَّته يتضرع إلى مَن يُخلصه منها ويُخرجه من علائقها وحبائلها، وما ذاك إلا شهادة الفِطرة بالافتقار إلى الصانع المدبِّر»⁽²⁾.

وقد قال عَزَّوَجَلَّ مبينًا هذه الحقيقة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتۡهَا رِيحٌ عَاصِفٞ وَجَآءَهُمُ ٱلۡمَوۡجُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ بِهِمۡ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ٢٢﴾ [يونس: ٢٢].

---

(١) ومن ناحية التأمل في أحوال الفرد مهما يكن ملحدًا: وذلك أننا بينما نجده متمردًا على الاعتقاد بوجود الله طالما أنه غارقٌ في النعيم ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ٧﴾ [العلق: ٦-٧] إذ به إذا أدركته نقمة قارعة تتبدد بها وسائل الاستغناء عن الله -حسب وهمه- كأن يتعرض لحريقٍ عاصف أو غرق يائس، يجد نفسه وجهًا لوجهٍ أمام حقيقة الاعتراف بوجود الله ويصرخ مناديًا يا رب.

(٢) التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ٩/ ٧٣.

فالفطرة السليمة مغروز فيها الإقرار بوجود الخالق عَزَّوَجَلَّ فإذا استقامت الفطرة داعية إلى الإيمان بالله فإن الأمرَ بعد ذلك يصبح في غير حاجة إلى الاستدلال بنوع ما من الأدلة.

وهذا المدخل الفِطري نجده مقررًا:

في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ١٧٢﴾ [الأعراف: ١٧٢](١).

إنَّ الفطرةَ تدعو الإنسان إلى الاتجاه إلى خالقها، ولكن الإنسانَ تحيط به مؤثرات كثيرة سواءٌ كانت من شياطين الإنس أو شياطين الجن، فشياطين الإنس يَسعون لإفساد الفطرة السليمة إما بالتهويد أو بالتنصير أو بحَرْف الجيل بالأفكار المُنحرفة، إذ قال رسول الله ﷺ: «كل مولودٍ يُولد على الفطرة، فأبواه يُهَوِّدانِهِ،

---

(١) يقول العلامة الغنيمي في شرحه لهذه الآية: وفي معالم التنزيل للبغوي: روي عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سئل عن هذه الآية فقال: سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال: «إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته: فقال: خلقتُ هؤلاء وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون»فقال رجل: ففيم العمل يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على أعمال أهل الجنة فيدخله الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار » قال أبو عيسى - أي الترمذي - حديث حسن اهـ. وفي التلويح للسعد: ذهب جمع من المفسرين إلى أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون إلى يوم القيامة في أدنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور، وحياة الكل بالنفخة الثانية، فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم، ثم أعادهم في صلب آدم، ثم أنسانا تلك الحالة، ابتلاء لنؤمن بالغيب. اهـ الغنيمي ص٨٠-٨١.

أو يُنَصِّرانِهِ أو يُمَجِّسانِهِ»(١) ولم يقل هنا يُسَلِّمانه، لأن الإسلامَ موافقٌ للفطرة التي فَطَرَ الله الناس عليها.

ولكن إذا ترك شياطينُ الإنس الإنسانَ ولم يفسدوا فِطرته، فإن شياطينَ الجن لن يتركوه، إذ أخذ الشيطان على نفسه العهد بإضلال بني آدم: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝٨٣﴾ [ص: ٨٢-٨٣].

وأُعطِي الشيطانُ القدرةَ على ذلك، ولا يقوى الإنسان على الشيطان ولا يتخلص منه إلا بالالتجاء إلى الله تعالى، ويقول عَزَّوَجَلَّ في الحديث القدسي: (وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ)(٢).

وتعتمد المعرفة الدينية عند الإمام الماتُريدي على إدراك أن الدين ضرورة لقيام المجتمع، إذ لا بد للخلق من دين يلزمهم للاجتماع عليه، وأصلٌ يُلزمهم الفزع إليه، وعلى ذلك جرت سياسة الممالك في الأرض.(٣)، ووجهة نظر الإمام الماتُريدي تلك تصلح للمشاركة في الحوار العصري عن استبقاء الدين، وتقوم دليلًا على أن استبعاد دين ينتهي حتمًا إلى استصناع دِين جديد.

ويرى الإمام الماتُريدي أن الله فطر الناس على فطرةٍ بعقول مُركَّبة فيهم، يعرفون بها وحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وإن لم تكن لهم الحجة أصلًا(٤).

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ٤/ ٢٠٤٧، رقم (٢٦٥٨).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٨/ ١٥٨) برقم: (٢٨٦٥) (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها فِي الدنيا أهل الجنة وأهل النار).

(٣) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة) للدكتور المغربي ص٥٨ -٥٩.

(٤) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة) للمغربي ص٥٩ نقلًا عن تأويلات أهل السنة للماتُريدي.

على أن التوحيد يفيد الوجود مع مزيد التأييد، ولذا صدر عقيدته بشهادة التوحيد[١].

ولهذا لم يرد التكليف الشرعي بالبحث العقلي لنعرف وجود الله غالبًا وإنما ورد التكليف الشرعي بمعرفة التوحيد ونفي الشرك.

المدخل العقلي: إلى الاعتقاد بوجود الله تعالى

يعتمد هذا المدخل على الدليل العقلي المبني على البديهيات والمقدمات والنتائج المستخلصة وفق قوانين المنطق، وهذه القوانين التي ترجع في مجملها إلى قانون الذاتية وعدم التناقض.

وهو المدخل الذي اعتمده الفلاسفة وعلماء الكلام غالبًا وقدَّموا فيه أدلةَ وجود الله: دليل الممكن والواجب ودليل حدوث العالم، ودليل الغائية والقصد والاختراع (لابن رشد).

ودليل الممكن والواجب: اهتم كثير من الفلاسفة بهذا الدليل، وهو في الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: وفيها يكون النظر عقليًا بحتًا بقطع النظر عن الوجود الخارجي حيث يمكن للعقل أن يقرر القضية التالية:

الشيء إما أن يكون وجوده ممكنًا، أو مستحيلًا أو واجبًا.

---

(١) شرح الغنيمي للعقيدة الطحاوية ص٥٥، وفي الفكر المعاصر: يقول الأستاذ إسماعيل مظهر: (ثبت لدينا أن الدين من ضرورات الاعتقاد لم تخرج عن حكم كل ضرورة في أنها ذات قاعدة ما، كضرورة التغذية والتعاون.. إلخ)

ويقول أرنولد توينبي في كتابه «تاريخ البشرية»: (إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها، فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية).

القسم الأول: من أحكامه أنه يَقبل الوجود ويَقبل العدم، وإذن فوجوده وعدمه ليس من ذاته؛ لأنه لو كان وجوده ذاتيًّا لما قبل العدم، ولو كان عدمه ذاتيًّا لما قبل الوجود؛ لأن ما بالذات لا يتخلف، فلا يقبل المثلث أن يكون ذا أربع أضلاع، ولا يقبل المربع أن يكون ذا ثلاث أضلاع.

والقسم الثاني: أي مستحيل الوجود - من أحكامه: أنه لا يقبل الوجودَ أصلًا، وإذن فعدمه ذاتي، ولو قبل الوجود؛ لاجتمع فيه النقيضان: العدم الذاتي والوجود الطارئ، وهما نقيضان، والعقل يحكم-بداهة بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

والقسم الثالث: أي واجب الوجود - من أحكامه أنه لا يقبل العدمَ أصلًا، وإذن فوجوده ذاتي، ولو قبل العدم لاجتمع فيه النقيضان كذلك، وهذا مقطوع ببطلانه.

وهنا ننتهي من الخطوة الأولى: ونحن ما نزال ندور مع العقل البحت، لا نلتفت إلى شيء خارج عنه، وإنما نقرر أمورًا بديهية، ونبني عليها أقسامًا منطقيةً ضرورية.

الخطوة الثانية: نلتفت فيها إلى الخارج فنتساءل: أيُّ قسم من الأقسام الثلاثة نعرفه في الخارج ونتفق عليه دون اخْتِلَاف أو اشتباه؟

هنا نجد في الخارج: القسم الأول باتفاق، أي: الممكن الذي يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى ونلمس أمثلته: في قطرة الندى، وفي الزهرة تُصبح ناضرة، وتُمسي ذابلة، وفي المولود يولد ثم يموت، وفي المدينة تظهر ثم تزول وهكذا.

وهنا نتساءل: بما أن هذا يَقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى، وبما أنه بمقتضى أحكامه التي ذكرناها لا يَستمد وجوده أو عدمه من ذاته كما شرحنا،

فلا بد أنه يستمد أحد الأمرين -وجوده أو عدمه- من غيره.

وغيره هنا حسب الأقسام السالفة ليس إلا المستحيل أو الواجب.

ليس من المعقول أن نقول: إنه استمد وجوده من المستحيل؛ لأن المستحيل لا يقبل الوجود أصلًا، فهو من باب أولى لا يعطي الوجود لغيره، وفاقد الشيء لا يعطيه بداهة.

إذن لزمنا القول بأنه استمدَّ وجودَه من القِسم الباقي الوحيد: وهو واجب الوجود.

وهنا يمكننا أن نقول: إنَّ وجودَ مُمكن الوجود دلَّ على وجودِ واجب الوجود، وبعبارة أخرى: وجود الـمُمكن دلَّ على وجود الواجب.

ونحن بدأنا في هذه الخطوة بإثبات وجود الممكن بحسب المشاهدة، وانتهينا إلى إثبات وجود الواجب بحسب الاستدلال، ومعنى هذا أنَّ ما كنا نفترضه افتراضاً عقلياً في الخطوة الأولى -الممكن والواجب-أصبحنا في الخطوة الثانية وقد أثبتنا وجوده واقعًا. وجود الممكن بحسب المشاهدة، ثم وجود الواجب بحسب الاستدلال.

الخطوة الثالثة: هنا نتساءل: ما واجب الوجود الذي أثبتنا وجوده بالاستدلال؟

إنَّ العقلَ هنا ما يزال له بقية من دور، إذ يمكنه أن يزيدنا تعريفًا بهذا الواجب، وأول ما يقرره العقل هنا: أنَّ واجبَ الوجود هذا بما أنه لا يقبل العدم -وفقًا للأحكام العقلية لواجب الوجود التي أشرنا إليها سابقًا-فهو لا يقبل النقص؛ لأن النقصَ صورةٌ من صور العدم؛ وإذن فلا يمكن أن يكون هو الطبيعة؛ لأنَّ الطبيعةَ تتصفُ بأخطرِ صور النقص وأشدّها، حتى عند الطبيعيين والماديين:

إنه ينقصها الحياة، إنه ينقصها العلم، إنه ينقصها الإرادة.

إذن فإنَّ واجبَ الوجود بما أنه لا يقبلُ العدمَ، فهو لا يقبلُ النقصَ، وبما أنه لا يقبل النقص فلا بد أنه يتصف بالكمال، ومن صفات الكمال: العِلم، ومن صفات الكمال: الإرادة، ومن صفات الكمال: القُدرة، ومن صفات الكمال: الحياة.

إذن فواجب الوجود هو الله عَزَّوَجَلَّ؛ لأنه وحده الذي يوصف بصفات الكمال.

وإذن فقد انتهينا في هذه الخطوة الثالثة إلى أنَّ وجودَ الـمُمكنِ دلَّ على وجود الواجب: أي دل على وجود الله تعالى؛ أي: انتهينا إلى إثبات وجود الله بالاستدلال، عن طريق إثبات وجود الممكن بالمشاهدة.

ويستدل الإمام الماتُريدي على وجود الله بالنظر في مبدأ «جواز العالم» وهو بذلك كان الأسبق إلى هذا الدليل من الباقلاني والجويني والغزالي، وهو المبدأ نفسه الذي يقوم عليه دليل الوجوب والإمكان عند الفارابي وابن سينا، ويُدخِل الماتُريديُّ في دليل «جواز العالم» الاستدلال بوجود الشر في العالم على أنه غير موجود بذاته، إذ لو كان موجودًا بذاته لنَفَى الشرَّ عن ذاته، وإذن فوجوده بغيره، وهذا دليل وجود الله تعالى.

ويستدلُّ الإمام الماتُريديُّ أيضًا على وجود الله بدليل النظام والعناية في العالم، وخَلق الإنسان وما فيه من آيات عجيبة، وحكمة بالغة⁽¹⁾.

ويستدلُّ الإمام الأشعري على وجود الله بحدوث العالم.

وهو يستدل على حدوث العالم أولًا بالدليل الذي يقول عنه الدكتور

---

(١) يُنظر: أصول المغربي ص١٢٧ - ١٣٥.

حمودة غرابة: إنه (يمكن وضعه في كلمات: وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهرَ وأعراض، يوجَد تلازمٌ بينهما، والأعراض متغيرة فهي إذن حادثة، وإذن فالجواهر حادثة أيضًا؛ لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمنًا في الوجود كان بالضرورة حادثًا أيضًا)⁽¹⁾.

ثم يستدلُّ بحدوث العالم على وجود الله، بطريقة أخرى حيث يقول: (من قصد إلى برِّية لم يجد فيها قصرًا مبنيًّا فانتظر أن يتحول الطينُ من حالة الآجُرِّ وينتضد بعضه على بعض بغير صانعٍ ولا بانٍ كان جاهلًا، وإذا كان تَحوُّلُ النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحمًا ودمًا وعظمًا أعظمَ في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقله من حال إلى حال)⁽²⁾.

ويمكن ملاحظة أن الإمام الأشعري في هذا المثال الأخير. لم يذكر مجرد الحدوث كدليل على المحدِث، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث في طريق هادف له غاية، وهذا يدلُّ على أنه يستصحب دليل العناية والقصد.

ويستدل القاضي الباقلاني على وجود الله بدليل الحدوث أيضاً، وهو يستدل على حدوث العالم بأدلة منها: التغير؛ التغير من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة ثم يقول: وما كان هذا سبيله ووضعه كان محدَثًا، ويستشهد بحديث الرسول ﷺ⁽³⁾، وقد جاء في صحيح البخاري في بدء الخلق قوله ﷻ: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»⁽⁴⁾ فقد بيَّن نبينُا ﷺ في هذا الحديث: أن جميع الموجودات

---

(١) الإمام الأشعري ص١٤٣.

(٢) اللُّمع، وينظر الملل والنحل للشهرستاني ١ ص ٨٦.

(٣) الإنصاف ص٣٠-٣١-٣٢.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٤ / ١٠٥) برقم: (٣١٩٠) كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾.

سوى الله محدثة مخلوقة.

وكذلك الخليل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعام: ٧٦]، فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حالةٍ إلى حال دلت على أنها مُحدَثة مفطورة مخلوقة، وأن لها خالقًا، فقال عند ذلك ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٧٩﴾ [الأنعام: ٧٩].

ويستدل كذلك بتطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال؛ إذ هو بعد كماله: لا يقدر أن يُحدِث في نفسه شعرةً وعِرقًا ولا شيئًا فكيف يكون مُحْدِثًا لنفسه ومنقلًا لها من حال نقصه من صورة إلى صورة، ومن حالة إلى حالة، وإذا بطل منه ذلك في حال كماله كان أوْلى أن يبطل منه ذلك في حال نقصه⁽¹⁾.

وهو يستدل كذلك بتقدُّم المتقدم إذ من اللازم أن يكون مصدره للتقدم من غيره، ويستدل أيضًا بظهور الحياة في الجمادات إذ لا يجوز أن تكون فاعلة للحياة لنفسها وهي فاقدة الحياة أصلًا.

أما إمام الحرمين فهو يبدأ بالنظر في الموجودات ويقول: «إنها تنقسم إلى قسمين: منها ما لوجوده أول ومفتتح، وهو الحادث، ومنها ما لا أول له ومفتتح وهو القديم⁽²⁾، فهذه قسمة بديهية: نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها،

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني طبعة الخانجي ١٩٦٣ ص٣٠-٣١-٣٢.

(٢) يقول الآمدي في كتابه «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين»: (وأما القديم فقد يطلق على ما لا علة لوجوده كالباري تعالى، وعلى ما لا أول لوجوده، وإن كان مفتقرًا إلى علة كالعالم على أصل الحكماء، وأما الحادث فقد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى السبب وإن كان =

فإنها مستندةٌ إلى نفيٍ وإثبات، وليس بين النفي والإثبات رتبة»⁽¹⁾.

ثم يتحدث عن الحادث فيقول: «إن الحوادثَ تَنقسم أيضًا انقسامًا ضروريًّا ولا تخلو إما أن تكون مفتقرةً إلى محل تحله، وإما ألا تكونَ مفتقرةً إلى محل تحله، وهذه القسمة تستند إلى النفي والإثبات أيضًا.

ثم الحادث الذي لا يفتقر إلى المحل هو الجوهر في اصطلاح المتكلم والمفتقر إلى المحل العرض»⁽²⁾.

ثم هو ينظر في العالم -وهو كل ما سوى الله تعالى- ويصنفه إلى نوعين: جواهرَ وأعراض.

وفي مسألة وجود الله نلحظ أن الأشاعرة تابعوا المعتزلة في أمور:

منها أن إثبات وجود الله طريقه النظر بالعقل، وأنه يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالَم، وأن إثبات حدوث العالَم يستند إلى: إثبات وجود الأعراض، وقيامها بالجوهر، وإثبات حدوث الأعراض، وإثبات استحالة خُلُو الجواهر من الأعراض، والرد على من يقولون بحوادث لا أول لها، وتقرير أنَ ما لا يخلو من الحوادث حادث.

= غير مسبوق بالعدم كالعالم [أي: عند الحكماء] وعلى ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم [أي: عند المتكلمين] ينظر ص١١٩ من الكتاب المذكور تحقيق أ. د: حسن الشافعي طبعة القاهرة ١٩٨٣م.

(١) الشامل في أصول الدين للجويني بتحقيق الدكتور على سامي النشار ط ١٩٦٩للجويني ص١٣٩.

(٢) الشامل ص١٤٠.

ويعترف الشهرستاني في مطلع كتابه (نهاية الأقدام) بأن هذا الدليلَ لا يتمُّ للأشعري ومَن تابعه إلا إذا تمَّ لهم أولًا الدليل على بطلان وجود حوادثَ متعاقبة لا نهائية وهذا ما حاوله الأشاعرة بعد الإمام الأشعري عن طريق برهان بطلان الدور، وبطلان التسلسل بدليل برهان التضايف والتطبيق⁽¹⁾.

ومع ذلك نجد اتجاهًا عند بعض متأخري الأشاعرة إلى أنَّ وجودَ الله يمكن إثباتُه بدليل إثبات إمكان العالم لا حدوثه، وأن الاستدلالَ على حدوث العالَم يمكن إثباته بالدليل السمعي إذ صحة الدليل السمعي -حينئذ- لا تتوقف عليه⁽²⁾.

ويمكن أن نشير بإيجاز إلى الطرق التي سلكها المسلمون لإثبات وجود الله تعالى على الوجه الآتي:

---

(١) يُنظر الإمام الأشعري لحمودة غرابة ص١٤٢-١٤٣، وحاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية طبعة القاهرة عام ١٣٣٢هـ، ص ٣٦-٣٨ وكتاب (التحقيق التام في علم الكلام) للشيخ محمد الحسيني الظواهري طبعة عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية ص٤٢-٤٣.

(٢) أصول الدين للبغدادي ص٥١.

مسالك المعرفة

أولًا: منهج المتكلمين:

ذهب المتكلمون إلى أن مسألة المعرفة نظرية، وبنوا على ذلك نظريةً جدَلية ذات مقدمات طويلة، فقد ذهبوا إلى أن العالَم حادثٌ، ودليل حدوثه حدوث ما فيه من الجواهر والأعراض.

قال الرازي: «قد عرفت أن العالم إما جوهر أو أعراض، وقد يستدل بكل واحد منها على وجود الصانع، إما بإمكانه أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة»(١).

واستدل المتكلمون على إثبات وجود الله تعالى بأربعة وجوه:

١- الاستدلال بحدوث الجواهر، وهو أن العالَم الجوهري أي المتحيز بالذات حادثٌ وكل حادثٍ فله مُحْدِث.

٢- الاستدلال بإمكان الجواهر على أساس أنها مُركَّبة، ولا بُدَّ لها من علَّة مؤثرة.

٣- الاستدلال بحدوث الأعراض، أما في الأنفس، مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثمَّ مضغة، ثم لحمًا ودمًا، ولا بُدَّ لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم.

---

(١) المحصل (ص٣٣٧) ط. دار التراث، وينظر: أيضًا: رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري (ص٨١-٨٣)، ط. الجامعة الإسلامية، والتمهيد: الباقلاني: (ص: ٤٣)، وأصول الدين، البغدادي: (ص ٦٨)، والمواقف، الإيجي (ص: ٢٦٦)، وشرح جوهرة التوحيد، البيجوري: (ص٤٨) وموقف العقل، مصطفى صبري: (٢/ ١٦٥) وما بعدها.

وأما في الآفاق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن وغير ذلك مما هو موجود في الآيات القرآنية.

٤- الاستدلال بإمكان الأعراض على أساس أنها أجسام متماثلة لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة، فاختصاص كل جسم بما له من الصفات جائزة، فلا بُدَّ له من مُخصِّص وهو الله تعالى(١).

وهذا هو المقصود بالنظر عند المتكلمين، وظاهر أنه نظر عقلي جدلي، وهذا النظر هو اصطلاح لهم، وإلا فإن النظر الذي دعا إليه القرآن، ليس محله القضايا المنطقية الجدلية، وإنما محله الكون والإنسان.

وبعد ما ذكر الرازي القانون السابق طفق يستدل على كل جزئية من جزئياته، وما تفرع منها كذلك، ومعَ أن منها ما هو بدَهي لا يحتاج إلى إثبات كحدوث العالم بعد أن لم يكن.

* * *

---

(١) التوضيح والتبيين، للشيخ السويدي، مخطوط، ورقة (٢٤) و(٢٥).

ثانيًا: منهج الفلاسفة (١)

وافق الفلاسفةُ المتكلِّمين في «نظرية المعرفة» وإن كانوا خالفوهم في الطريق، فذهب فلاسفة الإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى إلى دليل يسمى دليل الوجوب والإمكان، فقد قسَّموا العالم إلى ممكن وواجب بدلًا من قديم وحادث.

قال ابن سينا: «ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما

---

(١) الفلاسفة: جمع فيلسوف من الفلسفة وهي كلمة يونانية معربة. والفلسفة في أصلها الوضعي مركبة من كلمتين: فيلا أو فيلو: ومعناها المحبة أو الإيثار، والأخرى: سوفيس أو سوفيا: ومعناها الحكمة؛ فيكون معنى كلمة الفلسفة، في الأصل الوضعي: محبة الحكمة، أو إيثار الحكمة، ويُعرَّف الفيلسوف بأنه: محب الحكمة، أو المُؤْثِرُ للحكمة، وقد مرَّت كلمة الفلسفةِ بأطوار، وعلى هذا فإنَّ تعريفها يختلف بِاخْتِلَاف الفلاسفة الذين وضعوا لها حدودًا منها:

أ- البحث عن الحقيقة.

ب- حب المعرفة.

جـ- وعرفها الكندي بقوله: هي علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان.

د- وعرفها الفارابي بقوله: هي العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون.

هـ- وعرفها ابن سينا بقوله: الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصوُّر الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الإنسية. اهـ.

- أما الفلسفة عند الإطلاق العام فيمكن أن يُقال: هي النظر العقلي المتحرر من كل قيدٍ أو سلطةٍ تُفرض عليه من الخارج؛ بحيث يكون العقل حاكمًا على الوحي والعرف ونحو ذلك.

- وقد دخلت الفلسفة ديارَ الإسلام في القرن الثالث الهجري في عهد المأمون.

- أما أشهَرُ فلاسفة اليونان فهما أفلاطون، وأرسطو، وأشهَرُ الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام: الكندي، والفارابي، وابن سينا.

أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره»⁽¹⁾.

ثم قال: «إما أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكن في ذاته، والجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبة أيضًا وتجب بغيرها»⁽²⁾.

ففي الفقرة الأولى أشار إلى أن الممكن لا يوجد إلا لعلة تغايره، وتقريره أن الممكن إما أن تحتاج ذاته في أن تكون موجودة إلى غيرها أو لا تحتاج، والثاني باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح، إذن الأول حق.

وفي الفقرة الثانية يريد إثبات واجب الوجود لذاته، وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير أن ذلك الغير إما واجب وإما ممكن.

والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الممكن الأول، فإما أن ينتهي إلى واجب أو يدور⁽³⁾ أو يتسلسل⁽⁴⁾ إلى غير نهاية فتبين أن سلسلة الممكنات -على فرض وجودها- محتاجة إلى شيء خارج عنها⁽⁵⁾.

---

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٠-٢١).

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

(٣) الدَّوْر: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، فإذا قيل: إن ممكنًا هو (أ) متوقف وجوده على ممكن آخر هو (ب) ثم قيل: إن (ب) الذي يتوقف وجود (أ) عليه متوقف في وجوده على (أ) آلَ الأمر إلى أن (أ) متوقف في وجوده على نفسه. ومعنى توقف وجوده على نفسه أن وجوده من ذاته ووجود الممكن من ذاته مستحيل كما هو الفرض. يُنظر: مقدمة الإشارات، سليمان دنيا (١/ ٣١)، والتعريفات، الجرجاني (ص٩٤).

(٤) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة. ينظر: سليمان دنيا: مقدمة الإشارات (١/ ٣٣) وما بعدها، والجرجاني: التعريفات (ص٤٩).

(٥) ينظر: شرح الإشارات حاشية الإشارات والتنبيهات، الطوسي: وينظر: مقدمة الإشارات، لسليمان دنيا (١/ ٢٨) وما بعدها.

وهذه الطريقة كما هو ظاهر هي عقلية نظرية جدلية، ومبنية على مقدمات منطقية أعقد وأطول من مقدمات المتكلمين في مسألة «حدوث العالم»، وهي مع ذلك أشدُّ فسادًا منها وأسوأ لازمًا.

ويتلخص هذا الدليل في أن هناك موجودًا ما، مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها، فإن كان ذلك الموجود واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا احتاج إلى مؤثر، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب دفعًا للدور أو التسلسل(١).

مبنى هذه المسألة على مسألة كيفية حصول المعرفة بالله تعالى، حيث اختُلف في هذه المسألة؛ هل المعرفة كَسبية أم فِطرية؟

ثالثًا: طريقة أهل الظاهر:(٢)

وهم أصحاب داود بن علي الأصبهاني، وابن حزم الأندلسي، إذ يرون أن الوحي هو السبيل الوحيد إلى معرفة وجود الله تعالى وغيره من أصول العقيدة، وأن الرسول ﷺ بيَّن جميع الدين أصولَه وفروعَه، فلا حاجة إذن إلى ما قاله المتكلمون والفلاسفة من أدلة الوجوب والإمكان، أو الاستدلال بحدوث

---

(١) الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به ولا يجوز الجهل به، للقاضي الباقلاني، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، ط٢، ١٩٦٣م، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ص٣١.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية، للإمام محمد أبي زهرة، ط١٩٩٦م، دار الفكر العربي، القاهرة، ص٥٣٠ وما بعدها، وينظر كذلك الباقلاني وآراؤه الكلامية، د. محمد رمضان، ص ٤٠٠ - ٤٠١.

إن أول من أظهر القول في مذهب الظاهرية هو داود بن علي الأصبهاني (ت٢٧٠ هـ) ثم تبعه بعد ذلك أبو محمد بن علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي (٤٥٦ هـ) حتى اقترن المذهب باسمه.

الأعراض على حدوث الأجسام لكي يصلوا إلى إثبات مُحدثه، وهو الله تعالى، ودليلهم هذا مبتدع في الشرع، وفيه إعراض عن الدلائل العقلية، والبراهين اليقينية الموجودة في كتاب الله تعالى.

* *

الفرع الثالث: أول واجب على المكلف (المعرفة)

وأجمعت الأمة(١) من المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى؛ ووجوب معرفة الله تعالى لا يتم إلا بالنظر، إذ هو غير بديهي، وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالنظر واجب.

قال ابن حجر في فتح الباري: فائدة: قال إمام الحرمين: أجمع العلماء على وجوب معرفة الله تعالى، واختلفوا في أول واجب، فقيل: المعرفة، وقيل: النظر، وقال المقترح: لا اخْتِلَاف في أن أَوَّلَ واجبٍ خطابًا ومقصودًا المعرفة، وأول واجب اشتغالًا وأداء القصدُ إلى النظر، وفي نقل الإجماع نظر كبير، ومنازعة طويلة، حتى نقل جماعة الإجماع في نقيضه، واستدلوا بإطباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام ممن دخل فيه من غير تنقيب، والآثار في ذلك كثيرة جدًّا.

وأجاب الأولون عن ذلك بأن الكفارَ كانوا يذبُّون عن دينهم، ويقاتِلون عليه، فرجوعهم عنه دليل على ظهور الحق لهم، ومقتضى هذا: أن المعرفةَ المذكورة، يُكتفَى فيها بأدنى نظر، بخلاف ما قرروه، ومع ذلك فقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾ [الروم: ٣٠] وحديث: «كل مولود يُولَد على الفطرة»، ظاهران في دفع هذه المسألة من أصلها(٢).

---

(١) مستند الإجماع وبيان حقيقته، وما يتعلق به من المسائل. يُنظر: الإحكام للآمدي ص١٤٧ -٢٠٩ ومنتهى السول في علم الأصول -له أيضًا ص٤٩ -٦٧، وما ورد في غاية المرام ص٣٦٤ -٣٩٠.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة -بيروت، ١٣٧٩هـ، ١/ ٧٠.

مبنى هذه المسألة على مسألة كيفية حصول المعرفة بالله تعالى، إذ اختُلف في هذه المسألة؛ هل المعرفة كسبية أم فطرية؟

ذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة، والماتُريدية، والمعتزلة إلى القول بكسبية المعرفة⁽¹⁾، أي: إن معرفة الله تعالى نظرية، وينكرون المعرفة الفطرية الضرورية⁽٢⁾.

وذهب كثير من العلماء من الحنابلة إلى القول بفطرية المعرفة.

فيذهبون إلى أن معرفة الله تعالى فطرية⁽٣⁾، وهم مع ذلك لا ينكرون النظر وأهميته في معرفة الله تعالى، ولكنهم يقولون بالنظر الشرعي الذي أمر به الله تعالى، لا النظر الجدلي الذي يقول به المتكلمون.

وأما موجب هذه المعرفة، فالخلاف فيه على قولين:

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ٣٩-٤٦ تحقيق: د. عبد الكريم عثمان/ الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ مكتبة وهبة القاهرة، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل للزمخشري ١/ ٥٩١ دار المعرفة بيروت، الإنصاف للباقلاني ص١٣، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص٢٥: أسعد تميم/ الطبعة الثانية ١٤١٣هـ مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، إشارات المرام من عبارات الإمام، للحنفي ص٥٣ تحقيق: يوسف عبد الرزاق/ الطبعة الأولى ١٣٦٨هـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

(٢) يُنظر: شرح الأصول الخمسة: عبد الجبار (ص٤٨ و٥٢ ـ ٥٤). وسلك الأشاعرة مسلكًا خاصاً في هذه المسألة، واختلفوا في أول واجب على المكلف، فقال بعضهم: أول واجب: المعرفة، وقيل النظر، وقيل: القصد إلى النظر، ثم ولدوا عليها سؤالات، كحكم تارك النظر. (المواقف: الإيجي: ١/ ١٦٥).

(٣) قال ابن النجار أهل السنة في القول بأن الشرعَ هو الموجب لمعرفة الله تعالى، قال صلى الله عليه وسلم: «وشكر المنعم. ومعرفته تعالى واجبان شرعان، وهذا مذهب أهل السنة» شرح الكوكب المنير ١/ ٣٠٨-٣٠٩.

١- أن موجب المعرفة هو العقل، ونصر هذا القول؛ المعتزلة(١) والماتُريدية(٢).

٢- أن موجب المعرفة هو الشرع، وهو قول أهل السنة من الأشاعرة(٣).

ومن ثَمّ هناك مذهبان في المعرفة: مذهب المعرفة الفطرية، ومذهب المعرفة النظرية.

والأقرب أن هذين المنهجين مطلوبان ويمكن الجمع بينهما، فمعرفة الله تعالى في الأصل فطرية، والاكتساب طارئ عليها، فقد يعرض للفطرة ما يفسدها فتحتاج إلى الاكتساب.

يقول رشيد رضا: «إن المسألة فطرية في الحقيقة، وإن إقامة الأنبياء والحكماء الحجج عليها هي لإصلاح فطرة من عرضت لهم الشبه فيها، كما تعرض في غيرها من الأمور الفطرية والضرورية، لذلك قال الله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠] فأشار أوّلًا إلى أن الإيمانَ به أمر ثابت في الفطرة لا موضع للشك فيه، ثم ذكر بعض صُنعه الدال على قدرته وانفراده بالتأثير والتدبير وهو كونه فاطر السماوات والأرض، أي: شق وفصل بعضها من بعض»(٤).

* * *

---

(١) يُنظر: شرح الأصول الخمسة ص٧٥.

(٢) يُنظر: إشارات المرام ص٥٣.

(٣) يُنظر: الشامل في أصول الدين للجويني ص٣١ تحقيق: عبد الله محمد محمد/ الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، دار الكتب العلمية بيروت.

(٤) يُنظر: مجلة المنار (٧/ ١٣٩).

المطلب الثاني: حدوث العالم

سلك العلماء في معرفة الله عدة طرق، وهي:

دليل حدوث الأجسام، ودليل المعجزة، ودليل الخلق، ودليل الفطرة.

دليل حدوث الأجسام؛ وهو أشهرها عند الأشاعرة والماتُريدية، ويشمل أمرين هما:

الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله، وكيفيته أن يقال: الأجسام مُحدَثة، وكل محدَث فله مُحدِث والعلم به ضروري(١)، أو يُقال: العالم حادث، وكل حادث فله مُحدِث(٢).

الاستدلال بحدوث الصفات على وجود الله، وكيفيته أن يقال: الأجسام مُحدَثة، وكل مُحدَث صفاتُه مُحدَثة، وإنْ كان لا بد له من محدث وكذلك صفاته(٣).

وينبني هذا الدليل على مقدمتين، يُشترط فيهما إقامة الأدلة على صحتهما حتى تُنتج المقدمتان نتيجةً صحيحة، وهما:

الأولى: العالم حادث.

الثانية: كل حادث لا بد له من مُحدِث.

---

(١) يُنظر: معالم أصول الدين للرازي (ص٤٥)، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الكتاب العربي لبنان (بدون رقم وتاريخ الطبعة).

(٢) يُنظر: المواقف (٣/ ٧).

(٣) يُنظر: معالم أصول الدين (٤٥)، المواقف (٣/ ٨).

النتيجة بعد إثبات صحة المقدمتين: العالم لا بد له من مُحدِث أحدثه، وهو الله سبحانه.

وتستند المقدمة الأولى إلى إثبات حدوث الجواهر⁽¹⁾ والأعراض للقول بحدوث العالم، أما المقدمة الثانية فتستند إلى امتناع حوادث لا أول لها⁽²⁾.

* * *

---

(١) الجواهر: جمع جوهر وهو: المتحيز الذي يشار إليه إشارة حسية أنه هنا أو هناك، يُنظر: التمهيد للباقلاني (٣٧).

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني (ص٢٧، ٤٤)، تحقيق: علي عبد الحميد وآخرون، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، للجويني (ص٨٦-٩٢)، تحقيق: فوقية محمود، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، المواقف في علم الكلام، للإيجي (٣/ ١٣-١٤)، تحقيق: عمر عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٧٧م.

الفرع الأول: العالم حادث

قال المُصنِّف: [والعَالَم بجميعِ أجْزَائِهِ مُحْدَثٌ].

العَالَم كل ما سوى الله عَزَّوَجَلَّ، وأما اشتقاقه اللغوي فهو: اسم لجملة آحادٍ متجانسة من الموجودات باعتبار أنها شيء يُعْلَمُ به، كالطابع لما يُطْبَعُ به، والخاتِم لما يُختم به، فيقال: عالَم الإنسان، وعالم الحيوان.

وقد يقال: عالَم الأجسام، فيفيد استغراق جمل آحاد أجناس الجسم، فيشمل جميع أفراد جميع أجناسه، وقد يُعرف باللام الاستغراقية مفردًا وجمعًا، فيفيد استيعاب كل جملة مما سُمي به على قياس الرجل والرجال، وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوي العلم، فيختص بالـمَلَك والثَّقلين.

وفي (الحدود): إنَّ العالَم هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها، ويقال: عالَم لكل موجوداتٍ متجانسة، كقولهم: عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل، والمذكور في (الصحاح): أن العالَمَ الخَلقُ، والجمع: العوالم، والعالَمون أصناف الخلق⁽¹⁾.

معنى العالم في اللغة: جاء التعريف بلفظ العالم في اللغة تحت مادة علم، وفي معنى العالم يقول الخليل: «الأنام، يعني الخلق كله، والجمع عالمون»⁽²⁾، والأنام ما على ظهر الأرض من جميع الخلق⁽³⁾.

---

(١) يُنظر: حاشية الكستلي على شرح العقائد النَّسَفية، (المجموعة السنية على شرح العقائد النَّسَفية)، مصطفى بن محمد القسطلاني الكستلي، ص١٧٠.

(٢) العين ٢/ ١٥٣.

(٣) ينظر: العين٨/ ٣٨٨.

وقال الجوهري: «العالَم: الخلق، والجمع العوالم، والعالمون: أصناف الخلق»⁽¹⁾.

ويقول ابن فارس: «وقال قوم: العالم سمِّي لاجتماعه، قال الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: ٢] قالوا الخلائق أجمعون»⁽²⁾.

وقيل: العالم هو ما احتواه بطن الفلك، ولا واحد للعالم من لفظه لأن عالمًا جمع أشياء مختلفة⁽³⁾.

وفي المصباح المنير: «العالَم بفتح اللام، الخلق، وقيل مختص بمن يعقل⁽⁴⁾.

وعلى هذا فمعنى العالم في اللغة هو الخلق كله، وقيل: إنه مختص بمن يعقل.

ويقول الطبري: «والعالمون جمع عالم، والعالم جمع لا واحد له من لفظه؛ كالأنام والرهط والجيش، ونحو ذلك من الأسماء التي هي موضوعات على جمع لا واحد له من لفظه، والعالم اسم لأصناف الأمم، وكل صنف منها عالم، وأهل كل قرن من كل صنف منها عالم ذلك القرن، وذلك الزمان»⁽⁵⁾، وقال ابن كثير إنّ: «العالمين جمع عالم، وهو كل موجود سوى الله تعالى، والعالم جمع لا واحد له من لفظه، والعوالم أصناف المخلوقات في السماوات وفي البر

---

(١) الصحاح ٥/ ١٩٩١، وينظر: لسان العرب ١٢/ ٤٢٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٤/ ١١٠.

(٣) يُنظر: لسان العرب ١٢/ ٤٢٠، القاموس المحيط ص ١٤٧٢.

(٤) المصباح المنير ٢/ ٥٨٤، وينظر: لسان العرب١٢/ ٤٢١.

(٥) تفسير الطبري ١/ ٦٢٦٣.

والبحر، وكل قرن منها وجيل يسمى عالمًا»(١).

وقال الفراء وأبو عبيدة: «العالم عبارة عمن يعقل، وهم أربع أمم: الإنس، والجن، والملائكة، والشياطين، ولا يقال للبهائم عالم»(٢).

ومعنى العالم عند المتكلمين:

يقول البغدادي: «العالَم عند أصحابنا، كل شيء هو غير الله تعالى»(٣)، ويقول الرازي: «العالم كل موجود سوى الله»(٤)، وفي الصحايف الإلهية: «العالم عند المتكلمين كل ما يوجد سوى الله تعالى»(٥)، ويقول الآمدي: «وأما العالم فعبارة عما عدا الباري عَزَّوَجَلَّ من الموجودات»(٦)، وقال الراغب: «والعالم اسم للفلك وما يحتويه من الجواهر والأعراض»(٧).

إلا أن الجويني قد زاد في تعريفه للعالم حيث قال: «العالم وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته»(٨)، وفي هذا إشارة إلى أن صفات الفعل ليست قائمة في ذات الله، وأنها مخلوقة، وهو مذهب كثير من المتكلمين، وقد سبق بيان رد

---

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٢٥.

(٢) تفسير القرطبي ١/ ١٣٨، ويُنظر: تفسير ابن كثير ١/ ٢٥.

(٣) أصول الدين ص٣٥.

(٤) المطالب العالية ٩/ ٢٩١.

(٥) الصحايف الإلهية ص٣٩٩، والصحايف الإلهية لشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي، ويرجح محقق الصحايف الدكتور أحمد الشريف أن السمرقندي عاش حتى سنة ٦٩٠ هجرية. ينظر: الصحايف ص٣٠.

(٦) المبين ص٩٩، ويُنظر: التعريفات للجرجاني ص١٨٩.

(٧) المفردات للراغب الأصفهاني ص٥٨١، وينظر: الكليات ص٦٣٧، بصائر ذوي التميز ٤/ ٩٥.

(٨) الإرشاد ص١٧.

أهل السنة عليهم في ذلك، ويتبين هنا مغايرة تعريف بعض المتكلمين، لتعريف أهل السنة في جزء من معناه، حيث يجعلون الصفات الفعلية للرب تعالى، جزءًا من هذا العالم المحدث المخلوق.

ومعنى العالم عند الفلاسفة:

يعرف ابن سينا العالم فيقول: «حد العالم مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها، ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولنا عالم الطبيعة»⁽¹⁾.

ويذكر التهانوي أن العالم في عرف الحكماء: «اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته من حيث هو كل، وينقسم إلى روحاني وجسماني، وقد يقال: العالم اسم لجملة الموجودات الجسمانية من حيث هي جملة، وهي ما حواه السطح الظاهر من الفلك الأعلى»⁽²⁾ فالعالم عند الفلاسفة يراد به مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة، فتخرج العقول والنفوس عن مسمى العالم عندهم، فلا يكون العالم هو كل ما سوى الله، وإذا خصص وقيل: عالم الطبيعة أو عالم العقل أو عالم النفس، فإنه يراد به جملة موجودات متجانسة. فتعريفهم مغاير لتعريف أهل السنة وطوائف المتكلمين؛ بل ومغاير لمعنى العالم في اللغة.

ومعنى كونه مُحدثًا أي: مخلوقًا، أي: مُخرج من العدم إلى الوجود، والمقصود بذلك هنا هو الحدوثُ الزماني الذي هو مسبوقية الوجود بالعدم⁽³⁾.

---

(١) كتاب الحدود لابن سينا ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص٢٥٢، وينظر: معيار العلم ص٢٩٣، المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ٢/ ٤٥٤٧، معجم المصطلحات الفلسفية لمراد وهبة ص٤٣٩، المعجم الفلسفي للدكتور الحفني ص١٩٨.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون٢/ ١٠٥٣.

(٣) حاشية الكوراني على شرح التفتازاني للعقائد النَّسَفية، إلياس الكوراني، ص٢٠٦.

معنى الحدوث في اللغة: يقول الخليل: «والحديث الجديد من الأشياء، ورجل حدث كثير الحديث، والحَدَث الإبْداء[(١)].

وقال ابن فارس: «الحاء والدال والثاء أصل واحد؛ وهو كون الشيء لم يكن، يقال حدث أمر بعد أن لم يكن»[(٢)].

وفي الصحاح: «والحدوث كون الشيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر أي وقع»[(٣)].

وحدث الشيء حدوثًا تجدد وجوده فهو حادث وحديث، ومنه يقال: حدث به عيب إذا تجدد وكان معدومًا[(٤)].

والحديث نقيض القديم، والحديث الخبر، واستحدثت خبرًا أي وجدت خبرًا جديدًا[(٥)].

ويتضح مما سبق أن لفظ الحدوث يعني كون الشيء لم يكن، كما يعني تجدد وجود الشيء، والحديث نقيض القديم، والحديث الجديد.

ومعنى (حدوث العالم) عند المتكلمين:

معنى الحدوث عند المتكلمين هو الخروج من العدم إلى الوجود، أو هو حصول الشيء بعد أن لم يكن[(٦)]، وفي التعريفات للجرجاني: «الحدوث عبارة

---

(١) العين ٣/ ١٧٧.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٢/ ٣٦.

(٣) الصحاح ١/ ٢٧٨، وينظر: لسان العرب ٢/ ١٣١.

(٤) ينظر: المصباح المنير ١/ ١٢٤.

(٥) ينظر: الصحاح ١/ ٢٧٨.

(٦) ينظر: الكليات ص٤٠٠، موسوعة مصطلحات دستور العلماء ص٣٤٥.

عن وجود الشيء بعد عدمه»(١).

وعندما يقال: العالم حادث، يُضَمّن المتكلمون معنى غير صحيح لهذا المصطلح؛ فالمعتزلة يرون أن صفاتِ الله مخلوقة، بائنة عنه.

وكثير من المتكلمين من الأشاعرة يجعل صفات الله الفعلية، بائنة عن ذات الله، وأنها مخلوقة داخلة في مسمى العالم(٢)، ومن ضمن ما يعنونه بقولهم (العالم حادث): أن كل ما سوى الله مخلوق كائن بعد أن لم يكن، وأن الله لم يزل لا يفعل شيئًا، ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضي ذلك، وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها. فهذا المعنى هو الذي يعنيه أهل الكلام، بحدوث العالم.

وكون العالم مخلوقًا هو عقيدة عليها عموم أتباع الأديان السماوية، ولم يُخالف في ذلك سوى نفرٍ من الفلاسفة.

وأثبت علماء المسلمين أن العالم حادث، أي: أنه لم يكن موجودًا ثم وجد بعد ذلك.

وهناك أدلة نقلية كثيرة تثبت ذلك ومن هذه الأدلة قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ (١٠) ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١١)﴾ [فصلت: ٩-١١]، وقوله سبحانه: ﴿وَخَلَقَ

---

(١) التعريفات ص١١٦.

(٢) ينظر: الإرشاد ص١٧، الأسماء والصفات ص١٣٨، شرح الأصول الخمسة ص١٥١، ١٨٣، ٥٢٨.

كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان: ٢].

قال الإيجي عن مذاهب أهل السنة: «ومذهبهم خالٍ من بدع هؤلاء، وقد أجمعوا على حدوث العالم ووجود الخالق، وأنَّه لا خالق سواه، وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال، ولا شبيه له، ولا ضد ولا ند»⁽¹⁾.

ولم يخالف في ذلك إلا الملاحدة والكفرة، الذين تصدى لهم علماء المسلمين على اخْتِلَافهم في الرد عليهم بإثبات حدوث العالم في مقابل قدم الصانع.

ومعنى (حدوث العالم) عند الفلاسفة المتأخرين:

يقول الآمدي مبينًا معنى حدوث العالم عند الفلاسفة: «وأما الحادث فقد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى العلة، وإن كان غير مسبوق بالعدم كالعالم، وعلى ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم، فعلى هذا العالم إن سمي عندهم قديمًا فباعتبار أنه غيرُ مسبوقٍ بالعدم، وإن سُمي حادثًا فباعتبار أنه مفتقرٌ إلى العلة في وجوده»⁽²⁾.

الفلاسفة يقولون بقِدم العالم، ويُثبتون وجود الله تعالى، ويتبنون ما يسمى بنظرية العقول العشرة، ويزعمون أن العالمَ صدر عن الله تعالى صدور العلة عن معلولها، ويصفون العالمَ بالقِدَم الزماني، وهو ما لا يسبقه عدم ويحتاج إلى مؤثر، هو الله تعالى الموصوف وحده بالقدم الذاتي.

ويذهبون إلى أن الله تعالى واحد من كل وجه، فلا يصدرُ عنه إلا واحد ذا الواحد الصادر عن الله متكثر بالاعتبار، فهو متصف بالإمكان من حيث إنَّ غيرَه

---

(١) يُنظر: المواقف: ٤٣٠.

(٢) المبين ص١١٩، وينظر: موسوعة مصطلحات دستور العلماء ص٣٤٥.

أثر فيه، وبالوجوب من حيث إنه علة للقديم، فهذا الواحد قديم بقدم علته.

ويتوالى الفيض ويتكاثر الصدور حتى تصل الأفلاك إلى تسعة، والعقول إلى عشرة، ويصبح فلك القمر هو الفلك التاسع، ويصير عقل فلك القمر هو العقل العاشر المسمى عندهم بالعقل الفعال، وهو الذي يدبر العالم الأرضي(١).

وعلى هذا فالعالم في جملته عندهم قديم بالزمان، حادث بالذات، ولا أول له؛ لأن العلة والمعلول مقترنان، ويرون أن الجزئيات والأفراد حادثة ذاتاً وزمانا(٢).

وهناك بحوث مطولة ونزاع كبير حول قدم العالم وحدوثه، اشترك فيها الفلاسفة والمتكلمون، وقد كَفَّرَ الإمام أبو حامد الغزالي الفلاسفة لقولهم بقدم العالم(٣)، وجاء ابن رشد ليهون من نظرية قدم العالم

وقسموا الحدوث إلى نوعين:

١- حدوث ذاتي: وهو كون الشيء مفتقرًا في وجوده إلى الغير، وهي العلة عندهم(٤).

٢- حدوث زماني: وهو كون الشيء مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًّا(٥).

---

(١) ينظر: المجتمع المثالي فى الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه (ص ١٩٦ - ٢١٠) طبعة دار المعارف بمصر، وكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) للغرابي

(٢) ينظر: كتاب تهافت الفلاسفة: تحقيق د. سليمان دنيا، ط دار المعارف عصر.

(٣) ينظر: كتاب (مناهج الأدلة. عقائد الملة) تحقيق د. محمود قاسم – ط مكتبة الأنجلو المصرية

(٤) يُنظر: الحدود لابن سينا ضمن المصطلح الفلسفي للدكتور الأعسم ص٢٦٢، النجاة لابن سينا ٢/ ٧٥، تعريفات الجرجاني ص١١٦، موسوعة مصطلحات دستور العلماء ص٣٤٥.

(٥) ينظر: المصادر نفسها.

فحقيقة قولهم هي أن العالم قديم غير مخلوق، وكونه محدثًا يعني افتقاره إلى العلة وإن لم يسبق بالعدم.

فمن المعتزلة قال النظّام ﵀: «وجدت الحر مضادًا للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعًا جمعهما، وقاهرًا قهرهما على فراق شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع ضعيف، وضعفه نفوذ تدبير قاهرِه فيه دليل على حدوثه، وعلى أن مُحدِثًا أحدثه ومخترِعًا اخترعه»⁽¹⁾.

وأشار الإمام أبو الحسن الأشعري ﵀ إلى هذا الدليل بقوله: «مَن قصد إلى برِّية لم يجد فيها قصرًا مبنيًا، فانتظرَ أن يتحول الطين إلى حالة الآجر، وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بانٍ كان جاهلًا، وإذا كان تحول النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحمًا ودمًا وعظمًا أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال»⁽²⁾.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلۡأَرۡضَ فِى يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: ٩]، يقول: «لتفخيم شأنه تعالى، واستعظام كفرهم به، أي: بالعظيم الشأن الذي قدر وجودها، أي: حكَم بأنها ستوجد في مقدار يومين، أو في نوبتين على أن ما يوجد في كل نوبة بأسرع ما يكون، وإلا فاليوم الحقيقي إنما يتحقق بعد وجودها وتسوية السموات وإبداع نيراتها وترتيب حركاتها»⁽³⁾، فهو يؤكد أن الإيجاد وزمنه كانا

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ليحيى بن أَبِي الخير العمراني، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ: ٤٠.

(٢) اللمع في الرد على أصل الزيغ والبدع، لأبي الْحَسَن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، (ت ٣٢٤هـ)، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٥م: ١٨ ـ ١٩.

(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم: ٨/ ٤.

مقدَّرين من الله تعالى قبل حدوث الكون ووجوده حقيقة.

وبيَّن أيضًا أن هذا الجعل في قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ فِيهَا﴾ [الرعد: ٣] إبداعي، وهو الإيجاد من العدم، وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] بين أنه «شروع في بيان كيفية التكوين إثر بيان كيفية التقدير «ثم ذكر أنه خلقَ السموات والأرض «خلقًا إبداعيًّا»[١].

* *

---

[١] إرشاد العقل السليم: ٨/ ٤.

الفرع الثاني: أجزاء العالم

أولًا: الأعيان:

قوله: (إذ هو أَعْيَانٌ وأَعْرَاض): يستدل النَّسَفي هنا على حدوث العالم بتقسيمه إلى أعيانٍ وأعراض لا ثالث لهما؛ لأن المخلوق إن قام بذات فهو عين، وإلا فهو عَرَض، وكلاهما حادثان.

قوله: (فالأعيانُ ما لَه قِيَامٌ بِذَاتِهِ): المقصود بالأعيان هو ما كان له قيامٌ بذاته، والمقصود بالقيام بذاته أنه يتحيَّز بنفسه، ولا يكون تابعًا في تحيُّزه لشيء آخر، أي: إن الأعيانَ هي الأشياءُ التي تشغل حيِّزًا ومكانًا في الوجود، وهذا معنى أن له قيامًا بذاته، أي: استقلالًا في الوجود المكاني عن غيره.

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقوِّمه، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتًا والثاني منعوتًا، سواء كان متحيِّزًا كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات الله تعالى والمجرَّدات⁽¹⁾.

قوله (وَهُوَ إِمَا مُرَكَّبٌ): أي: بأنْ يكون مركَّبًا من جزئَين على الأقل، والمركَّب هو ما يسميه العلماء جسمًا، وهذا مذهب جمهور الأشاعرة، فأقلُّ الجسم عندهم المركَّب من جزئين، وعند بعض الأشاعرة أيضًا لا بد من ثلاثة أجزاء ليكون الشيء مُركَّبًا، وذلك بأنْ يُوضع جزءٌ بجانب الثاني، ويوضع الثالث على ملتقاهما، وذلك لتتحقُّق الأبعاد الثلاثة، التي هي الطول والعرض

---

(١) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص٢٣.

والارتفاع.(١)

قوله (أو غَير مُرَكَّب كالجَوْهَرِ وَهُوَ الجُزْءُ الذِي لا يَتَجَزَّأ):

معنى الجوهر في اللغة:

جاء في الصحاح: «والجوهر معرَّب، الواحدة جوهرة»(٢)، و«الخَرَز فُصوص من جيد الجوهر، ورديئه، من الحجارة ونحوها»(٣).

وفي لسان العرب: «الجوهر معروف، الواحدة جوهرة، والجوهر كل حجر يُستخرج منه شيء ينتفع به»(٤).

فالجوهر لفظ معرّب، ومعناه هو كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، وقد يكون حجرًا ثمينًا، وقد يكون رديئًا.

ولم يرد لفظ الجوهر في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ.

معنى الجوهر في الاصطلاح:

الجوهر من المصطلحات التي يكثر استعمالها في كتب الفلسفة والكلام، ومعناه عند الفلاسفة كما يقول الكندي: «الجوهر هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لا تتغير ذاتيته؛ موصوف لا واصف، ويقال هو غير قابل للتكوين والفساد»(٥).

ويقول ابن سينا في حد الجوهر: «هو اسم مشترك؛ يقال جوهر لذات

---

(١) يُنظر: النبراس شرحُ شرح العقائد النَّسَفية، عبد العزيز الفرهاري، ص١٦٣.

(٢) الصحاح ٢/ ٢١٦، ويُنظر: لسان العرب ٤/ ١٥٣.

(٣) العين ٤/ ٢٠٧.

(٤) لسان العرب ٤/ ١٥٢، ويُنظر: المصباح المنير١/ ١١٣، القاموس المحيط ص٤٦٨.

(٥) الحدود للكندي ضمن كتاب المصطلح الفلسفي ص١٩١، وينظر: مفاتيح العلوم ص١٦٧.

كل شيء كان كالإنسان، أو كالبياض، ويقال جوهر لكل موجود لذاته، لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها، حتى يقوم بالفعل؛ وهذا معنى قولنا الجوهر قائم بذاته. ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد، بتعاقبها عليه، ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محل، ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع⁽¹⁾، وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطوطاليس، في استعمالهم اسم الجوهر»⁽²⁾.

ويقول الآمدي: «وأما الجوهر فعلى أصول الحكماء ما وجوده لا في موضوع، والمراد بالموضوع: المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه»⁽³⁾، ويوافق الرازي الفلاسفة في تعريف الجوهر حيث قال في المباحث المشرقية: «الجوهر هو الموجود لا في موضوع»⁽⁴⁾.

وأما عند المتكلمين فيقول الباقلاني: «والجوهر الذي له حيز، والحيز هو المكان، أو ما يقدر تقدير المكان، عن أنه يوجد فيه غيره»⁽⁵⁾.

ويقول أبو المعالي: «الجوهر قد ذكرت له حدود شتى، غير أنا نقتصر على ثلاثة منها، فنقول: الجوهر، المتحيز، وقيل: الجوهر ماله حجم، وقيل: الجوهر ما يقبل العرض».⁽⁶⁾

---

(١) الموضوع هو المحل المتقوم بذاته، المقوم لما يحل فيه، وينقسم إلى بسيط ومركب، أما البسيط فهو العقل والنفس والمادة والصورة، وأما المركب فهو الجسم. ينظر: المبين ص١٠٩.

(٢) الحدود لابن سينا ضمن كتاب المصطلح الفلسفي ص٢٤٩، وينظر: معيار العلم ص٢٩١.

(٣) المبين ص١٠٩.

(٤) المباحث المشرقية ١/ ٢٤٠

(٥) الإنصاف ص١٦.

(٦) لمع الأدلة ص٨٧، وينظر: الشامل ١/ ٤٨٤٩، المطالب العالية ٢/ ٣٥.

ويقول الآمدي: «وأما على أصول المتكلمين، فالجوهر عبارة عن المتحيز، وهو ينقسم إلى بسيط، ويعبر عنه بالجوهر الفرد، وإلى مركب وهو الجسم»⁽¹⁾، وقال الغزالي: «والجوهر على اصطلاح المتكلمين عبارة عما ليس في محل»⁽²⁾.

ويذكر الأشعري عن بعض المعتزلة تعريفهم الجوهر بأنه ما احتمل الأعراض⁽³⁾.

وقال الجويني: «وقال المعتزلة الجوهر ما تحيز في الوجود»⁽⁴⁾.

ويعرف النصارى الجوهر بأنه القائم بذاته⁽⁵⁾.

ويطلق الفلاسفة المتقدمون؛ كأرسطو، وأمثاله، لفظ الجوهر على الله تعالى، وعنهم أخذت النصارى هذه التسمية، فإنَّ أرسطو كان قبل المسيح بأكثر من ثلاثمائة سنة، كما أن بعضَ النصارى يحتج على هذا الإطلاق بأنه موجودٌ في كتب الفلسفة.

وأما المتأخرون من الفلاسفة؛ كابن سينا، فقد منع من إطلاق لفظ الجوهر على الله؛ لأنه يقول الجوهر ما إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، وهذا إنما يكون فيما وجوده زائد على ذاته، وواجب الوجود وجوده عين ذاته، فلا يكون جوهراً، ونَفَى الجوهر عن الله نُفاةُ الصفات، الذين يقولون: إن الجوهر ما شغل الحيز، وحمل الأعراض، قالوا: والله تعالى ليس كذلك⁽⁶⁾.

---

(١) المبين ص١٠٩.

(٢) معيار العلم ص٣٠٥.

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ٨.

(٤) الشامل ١/ ٤٩.

(٥) ينظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ٨، الشامل ١/ ٤٩.

(٦) ينظر: الإرشاد لأبي المعالي ص٤٦٤٧، التمهيد ص٧٨٧٩، المطالب العالية ٢/ ٣٥.

رسم توضيحي لفكرة ابن سينا

الموجـود

واجب الوجود بذاته

ممكن الوجود، وعلته إما:

(١) علة خارجة

- هي علة للآحاد والجملة.
- هي علة غير معلولة.
- هي طرف ونهاية.
- هو الباقي.
- هو واجب الوجود وهو المطلوب

(٢) لا يحتاج إلى علة

- هذا خلف لأنه يتنافى مع ما سلمنا به من قبل وهو احتياج الممكن إلى علة.

(هذا الفرض باطل)

(٣) الآحاد بأسرها

- الآحاد بأسرها والجملة والكل شيء واحد، ولا يكون الشيء الممكن علة لنفسه.

(هذا الفرض باطل)

(٤) بعض الآحاد

- بعض الآحاد ليس أولى من البعض الآخر
- هذا البعض معلول فعلته أولى بأن تكون علة للكل.

(هذا الفرض باطل)

ولعل أصحَّ ما يُمكن أن يُعرَّف (الجوهر) به هو أنه ما لا يَقبل الانقسام لا فعلًا ولا وَهْمًا ولا فرضًا(١).

وهذا المصطلح شائع بين المتكلِّمين، والشائع في كتب الحكمة والكلام هو إطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه، سواء كان جسمًا أو جزءًا لا يتجزَّأ.

والجوهر في اللغة هو (الأصل)، ثم استُعمل هذا الاصطلاح عند أهل الكلام على الجزء الذي لا يتجزَّأ، أي: لا يقبل القسمة من التناهي في القلة، ويُقال له أيضًا (الجوهر الفرد)، وإنما سمَّاه علماء الكلام (الجوهر) لأنه أصل الأجسام، أي: جَرْيًا على استعماله اللغوي، لأن الأجسامَ عند أهل السنة تتركب من جوهرين فأكثر.

---

(١) يُنظر: شرح النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص٣٤.

معنى الجوهر الفرد:

يخصص المتكلمون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز، الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسمًا لا جوهرًا(١)، فالجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يتجزأ، وقد قال بإثبات الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ كثير من المتكلمين.

وزعم أبو المعالي أن المسلمين متفقون على ذلك، حيث قال: «اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفرادًا، وكل جزء لا يتجزأ، فليس له طرف واحد شائع لا يتميز»(٢).

- أعتمد المتكلمون في إثبات حدوث العالم على نظرية ديمقريطس اليوناني ت ٣٦٠ ق. م تقريباً فى الذرة، وهى جزيئات مادية غير قابلة للانقسام لا تختلف إلا بصورها وأحجامها، وقد رفض هذه النظرية كثير من العلماء، وخاصة في العصر الحديث، حيث تبين أن الذرة نفسها مركبة وأنها قابلة للانصهار والتحول من المادة إلى الطاقة. ومن السهل أن نلقى بقضية الجوهر الفرد في اليم، ولا يضير ذلك مسألة حدوث العالم، فالتغير قائم في كل شيء، وقضية وجود الله تعالى أعمق من كل دليل، وأصح من كل برهان، وأقوى من كل حجة(٣).

- أما الفلاسفة فعامَّتهم ينفون الجوهر الفرد، ويرون أن الأجسام تتركب من الهيولى والصورة، والمعنيُّ بالهيولى(٤): الشيء الذي لا كيفية له ولا كمية،

---

(١) ينظر: معيار العلم ص٢٩١.

(٢) الشامل ١/ ٤٩.

(٣) الإلهيات في العقيدة الإسلامية ص٨٨.

(٤) الهيولى في اللغة: في القاموس المحيط: «والهَيُولى وتشدد الياء مضمومة، عن ابن القطاع: القطن، وشبه الأوائل طينة العالم به»(القاموس المحيط ص١٣٨٦). =

= ويقول الجرجاني: «الهيولى لفظ يوناني، بمعنى الأصل والمادة»(التعريفات ص ٣١٤، وينظر: التوقيف ص٧٤٥، المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ٢/ ٥٣٦).

وفي المعتبر للبغدادي: «إن الهيولى ليست من الألفاظ العربية. لكن معناها فيما قالوا يقارب معنى المحل، والموضوع، والمادة. وقد عرّفتُ المحل أنه شبيه في العبارة بالمكان الذي يتمكن فيه المتمكن، ويحل فيه الحال في ظاهر العرف»(المعتبر ٢/ ٩٦).

وفي المعجم الوسيط: «الهيولى بضم الياء مخففة أو مشددة: مادة الشيء التي يصنع منها، كالخشب للكرسي، والحديد للمسمار، والقطن للملابس القطنية، والهيولى عند القدماء: مادة ليس لها شكل ولا صورة معينة، قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور، وهي التي صنع الله تعالى منها أجزاء العالم المادية، والهيولى التخطيط المبدئي للصورة أو التمثال. والهيولى القطن»(المعجم الوسيط ٢/ ١٠٤)، هذا معنى الهيولى عند قدماء فلاسفة اليونان. فالهيولى لفظ يوناني معرب بمعنى المحل، والمادة، والأصل.

- الهيولى في اصطلاح الفلاسفة:

تعتبر الهيولى والصورة المقولتين الرئيسيتين في فلسفة أرسطو، وبهما يفسر الكون بأكمله (ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية لوولتر ستيس ص٢٢٧)، وعنه أخذ الفلاسفة المنتسبون للإسلام مصطلح الهيولى.

يقول الكندي: «الهيولى هي قوة موضوعة لحمل الصور، منفعلة»(الحدود للكندي ضمن كتاب المصطلح الفلسفي ص١٩١).

ويقول الخوارزمي: «هيولى كل جسم هي الحامل لصورته؛ فإذا أطلقت فإنها تعني طينة العالم؛ أعني جسم الفلك الأعلى وما يحويه من الأفلاك والكواكب، ثم العناصر الأربعة وما يتركب منها» (الحدود للخوارزمي ضمن كتاب المصطلح الفلسفي ص٢١٠).

ويقول ابن سينا: «الهيولى المطلقة هي جوهر، وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمية، لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة»(الحدود لابن سينا ضمن كتاب المصطلح الفلسفي ص٢٤٤ ٢٤٥).

ويشرح هذا الكلام فيقول: «ومعنى قولي لها جوهر، هو أن وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها. ويقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالًا ما، وأمرًا ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس إلى ما فيه موضوعًا» (المصدر نفسه ص٢٤٥). =

ولعل هذا من الأخطاء التي تُؤخذ على الفلاسفة، فقد وصفوا الهيولى بما لا يُوصف به إلا الله تعالى من انتفاء الكمِّ والكيف.

ونَفَى الجوهر الفرد كثير من طوائف أهل الكلام، وأهل الفلسفة، كالهشامية⁽¹⁾ ....

= ويقول الجرجاني: «الهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية» (التعريفات ص٣١٤).

وفي الكليات: «الهيولى هو جوهر بسيط، لا يتم وجوده بالفعل، دون وجود ما حل فيه» (الكليات ص٩٥٥).

والهيولى عند قدماء الفلاسفة على أربعة أقسام هي:

١-الهيولى الأولى: وهي جوهر غير جسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورة الجسمية.

٢-الهيولى الثانية: وهي جسم قام به صورة، كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية.

٣-الهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلًا لصور أخرى، كالخشب لصورة السرير.

٤-الهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلًّا للصورة؛ كالأعضاء لصورة البدن (ينظر: المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ٢/ ٥٣٦، كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥٣٤ ١٥٣٥).

والهيولى عند الإطلاق هي الهيولى الأولى، وهي التي دارت عليها التعريفات السابقة، والتي تتفق على أنها جوهر، وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمية، لقوة فيه قابلة للصور، وإطلاقها على باقي الأقسام بالتقييد بالثانية والثالثة والرابعة.

(١) سبق التعريف بالهشامية ص١٤٩ من البحث.

والنجارية(١)، والضرارية(٢)، وكثير من الكرامية.

وقال النظَّام، والفلاسفة، بأن الأجزاءَ تتجزأ إلى ما لا نهاية(٣).

والذين نفوا الجوهر الفرد من الكرامية، وغيرهم، لا يقولون بقول النظّام والفلاسفة.

ولقد قدَّر الفلاسفة أمرًا لا حقيقة له، فقالوا: إِنَّ الجسم قبل أن يكون جسمًا كان هيولى، فلـمَّا انضمت الصورة إلى الهيولى حصل الجسم(٤).

ولقد كان قولُ الفلاسفة بـ (الهَيولى) مدخلًا أساسًا لقول بعضهم بقِدَم العالم، والهيولى لفظٌ يوناني معناه الأصل والمادة، وقالوا: إن مادة الأجسام قديمة مع الله تعالى، إلا أنَّ قِدَم الله متقدِّم عليها تقدُّم العلة على المعلول، حيث قالوا: «إنها أصل العالم، وهي قديمة والعالم صورتها، وخُلوُّها عن الصورة غير ممكن، كما لا يمكن انفكاك الصورة عنها، فهي قديمة بزعمهم، وحسب

---

(١) النجارية أصحاب الحسين بن محمد النجار، أحد كبار المتكلمين، له مناظرة مع النظام أغضب النظام فيها فرفسه فيقال: مات منها بعد تعلل، وأكثر معتزلة الري وما حواليها على مذهبه وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات، والقرآن، والرؤية، ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال، وهم فرق كثيرة منها البرغوثية والزعفرانية والمستدركة، ينظر: الملل والنحل ١/ ٨٨٩، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٧٠، سير أعلام النبلاء١٠/ ٥٥٤.

(٢) الضرارية أتباع ضرار بن عمرو الكوفي، وكان في أول أمره تلميذًا لواصل بن عطاء، ثم خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر، وله تصانيف كثيرة تؤذن بذكائه وكثرة اطلاعه على الملل والنحل، وبعض القصص عنه تدل على موته في زمن الرشيد. ينظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٧٢، الملل والنحل١/ ٩٠٩١، سير أعلام النبلاء١٠/ ٥٤٤.

(٣) ينظر: الشامل ١/ ٤٩.

(٤) يُنظر: المطالب الوفية شرح العقيدة النَّسَفية، عبد الله الهرري، ص٤٩.

الأعراض الحادثة يكون التغيُّر فيها»⁽¹⁾.

ودليلهم على قِدَم الهيولى أنها لو لم تكن قديمةً لكانت حادثةً، فتحتاج إلى مادة؛ لأن كلَّ حادثٍ مسبوقٌ بمادة عندهم، فيلزم التسلسل، وهو محالٌ، فوجدوا أن هذا الدليلَ يُثبت قِدَم مادة الأجسام التي يتألف منها العالم، والمتآلِف من القديم قديمٌ مثله⁽²⁾.

أما أهل السنة فقد أثبتوا وجود (الجوهر الفرد)، وبنوا على ذلك كثيرًا من الفروع الفكرية في العقيدة الإسلامية ولا سيما قضية الخلق، وذلك ليتمكنوا من إثبات مبدأ للعالَم تتألَّف منه الأجزاء المتألِّف منها العالم، أي: إنه بالإمكان تَجزُّؤ هذه الأجسام حتى تنتهي إلى جزءٍ واحد لا يقبل الانقسام، فينقطع التسلسل، وينقطع المحذور.

ولقد وصف أهل السنة الجزءَ الذي لا يتجزَّأ الذي هو (الجوهر الفرد) بأنه حادثٌ، حيث ثبت تحيُّزه، وكل متحيِّزٍ حادثٌ، والحادث مستند إلى مُحدِث وفاعل بالاختيار.

ولقد استدل أهل السنة بإثباتهم للجوهر الفرد بأدلة كثيرة، أهمها ما يأتي:

١- لو وضعنا كرةً حقيقية على سطح حقيقي لم تماسَّه إلا بجزءٍ غير منقسم؛ إذ لو ماسَّتْه بجزئين لكان فيها خط، فلم تكن كرةً حقيقية على سطح حقيقي.

٢- لا بد لكل عينٍ أن تنقسمَ إلى جزء يكون نهاية لها؛ إذ لو بقي ينقسم إلى ما لا نهاية كما يدّعي الفلاسفة لم تكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلًّا منهما منقسمٌ إلى ما لا نهاية له عند ذلك، والعِظَمُ والصِّغَر إنما هو بكثرة

---

(١) نثر اللآلي، ص٢٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٧٥.

الأجزاء وقلّتها، وذلك لا يُتصوَّر إلا في المتناهي.

وإذا ثبت وجود الجوهر الفرد ينتفي ما أثبته الفلاسفة من وجود الهيولى والصورة، وبانتفائهما ينهدم ما بَنَوْه عليه من قِدم العالم وغيره من النظريات؛ وذلك لأنهم بنوا القول بقِدَم العالم على امتناع التسلسل، وبوجود الجوهر الفرد ينقطع التسلسل⁽¹⁾.

ولقد كفَّر بعضُ أهل الإسلام الفلاسفة في المسائل «الثلاث»، وهي القول بقِدَم العالم، وأن اللهَ لا يعلم الجزئيات، وإنكار حشر الأجساد، وكان ذلك متابعةً لأبي حامد الغزالي⁽²⁾، ومستندُه فيه ومَن قال بقوله: «إن العلمَ الضروري حاصل من دين الأنبياء بثبوت العلم بالجزئيات، وحدوث العالم، والقول بحشر الأجساد⁽³⁾، فمن أنكره لا يُنكره بناء على التأويل؛ لأن ما يفيده لا يقبله، بل إنما يُنكره بناء على جواز الكذب عليهم»⁽⁴⁾.

والذي يجب أن يقال هنا: إن تعميمَ الحكم بالكفر على الفلاسفة جميعًا كما هو الشائع عند العامة فيه شيء من التجوُّز والتعميم؛ فليس كل الفلاسفة تعتقد هذا⁽⁵⁾، ومَن تكلم منهم في ذلك، فكلامه مضطرب غاية الاضطراب، فضلًا عن

---

(١) يُنظر: شرح النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص٣٥.

(٢) يُنظر: الاقتصاد في الاعتقاد، محمد بن محمد الغزالي، ص٢٦٨، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، حمد بن محمد الغزالي، ص٥٦.

(٣) على الرغم من موقف الغزالي الشديد والصارم تجاه مَن نفَى حشر الأجساد حيث كفَّرهم صراحة وفي أكثرَ من كتاب ورسالة؛ إلا أنه لم ير - أي: الغزالي –في آيات المعاد والجزاء أدلة يمكن أن نستخلص منها «وجوب» حسية المعاد والجزاء، بل إمكان ذلك فقط، ينظر تعليق محمد عمارة في تحقيقه لفصل المقال (هامش) ص٥٠.

(٤) يُنظر: الرسالة التسعينية، صفي الدين الأرموي، ص١١٥.

(٥) يُنظر: مبدأ التطور الحيوي لدى فلاسفة الإسلام، محفوظ عزام، ص٤٣.

إمكان تأويله على وجه يدفع التشنيع والتهمة. وكذلك حال بعض المتكلِّمين⁽¹⁾.

«يفصل الفلاسفة في معنى القدم، حيث يقول ابن سينا: «حد القدم هو أن يقال على وجوه: فيقال قديم بالقياس، وقديم مطلقًا، والقديم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي، أكثر من زمان شيء آخر، هو قديم بالقياس إليه.

وأما القديم المطلق فهو أيضًا يقال على وجهين: بحسب الزمان وبحسب الذات، أما الذي بحسب الزمان، فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات، فهو الشيء الذي ليس له مبدأ لوجود ذاته مبدأ أوجبه، فالقديم بحسب الزمان هو الذي له مبدأ زماني، والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به، وهو الواحد الحق، -تعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا-»⁽²⁾.

فالقديم بالذات هو الله، وأما القديم بحسب الزمان فهو وجود الملائكة، والسموات، وجملة أصول العالم عندهم⁽³⁾.

والقديم بالذات والقديم بالزمان يتفقان في القدم المطلق، وعدم السبق بالعدم، ويدل على ذلك معنى الحادث عندهم، فالحادث يطلق ويراد به ما يفتقر إلى العلة، وإن كان غير مسبوق بالعدم كالعالم، وعلى ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم. فعلى هذا العالم إن سُمي عندهم قديمًا فباعتبار أنه غير مسبوقٍ بالعدم، وإنْ سُمي حادثًا فباعتبار أنه مفتقرٌ إلى العلة في وجوده⁽⁴⁾.

---

(١) يُنظر: البرهان في أصول الفقه، ١ عبد الملك الجويني، / ١١٥-١١٦. مبدأ التطور، ص٤٩.

(٢) الحدود لابن سينا ضمن المصطلح الفلسفي للدكتور الأعسم ص٢٦٢-٢٦٣، وينظر: النجاة ٢/ ٦٩، معيار العلم ص٣٢٣.

(٣) يُنظر: معيار العلم ص٢٨٥.

(٤) المبين ص١١٩، ويُنظر موسوعة مصطلحات دستور العلماء ص٣٤٥.

وبعض المتكلمين المتأخرين أمثال الرازي، والتفتازاني، والآمدي، والجرجاني، يذكرون هذا التقسيم؛ حيث يقسمونه إلى القديم بالذات، والقديم بالزمان(١).

يقول الجرجاني: «القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقًا بالعدم، وهو القديم بالزمان. وقيل: القديم ما لا ابتداء لوجوده الحادث، والمحدث ما لم يكن كذلك، فكأن الموجودَ هو الكائنُ الثابت والمعدوم ضده، وقيل: القديم هو الذي لا أوَّلَ ولا آخر له»(٢).

وقال التفتازاني: «لا قديم بالذات سوى الله تعالى، وأما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرًا من الممكنات، والمتكلمون صفات الله تعالى»(٣).

وقال الآمدي: «وأما القديم فقد يطلق على ما لا علة لوجوده، كالباري تعالى، وعلى ما لا أول لوجوده، وإن كان مفتقرًا إلى علة، كالعالم على أصل الحكيم»(٤).

واختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودًا مع الله تعالى، ومعلولًا له، ومساوقًا له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم

---

(١) يُنظر: المباحث المشرقية ١/ ٢٢٨، ٢٢٩، شرح المقاصد ٢/ ٨، التعريفات ص٢٢٠، ٢٢١.

(٢) التعريفات ص٢٢٠، ٢٢١.

(٣) شرح المقاصد ٢/ ٨.

(٤) -المبين ص١١٨، ١١٩.

بالذات والرتبة لا بالزمان(١).

وتحريرًا لمحل النزاع في مسألة قِدَم العالم؛ فأن القِدَمَ عند الفلاسفة يطلق على معنيين: أحدهما قِدَم بالذات والآخر بالزمان، فالفلاسفة والمتكلمون متفقون على أن العالمَ مُحدَثٌ بالمعنى الأول(٢)، وهو أنه يستمد وجوده من الله تعالى.

أما ما يتعلق بالزمان؛ فيرى المتكلمون أنَّ زمنَ العالم ووجوده له بداية، وخالفهم بعض الفلاسفة في ذلك؛ فقالوا بالقِدم الزماني؛ لأن الفاعل الكامل أو (العلة التامَّة) عندهم لا يتأخر فعله عنه؛ لأنه لو تأخر (أي: أصبح فاعلًا بعد أن لم يكن) لفهم منه أنه تغير، أو حدث ما يغيره، أو كان ناقصًا فكمل(٣)، ولما كان العالـمُ عندهم قديمًا بالزمان مُحدَثًا بالذات(٤)، فلا يُكفَّرون لأجل هذا؛ باعتبار أنَّ العالمَ عندهم بخلق الله تعالى، لا بخلق غيره كما زعم الدهريون، وإن كانوا قد أخطأوا فيما ذهبوا إليه؛ لأن كلامَهم في العلاقة بين الله تعالى والعالم أنها علاقةُ المعلول بالعلة، وأن الله تعالى موجب بالذات، وأن العالـمَ قد صدر عنه عن طريق الفيض والتجلِّي.

وكلامهم هذا يُشعر بأن الله تعالى ليس مختارًا في الخلق، وإن لم ينصُّوا

---

(١) ينظر: تهافت الفلاسفة ص٢٢.

(٢) على هذا يُحمل كلام الشيرازي: «أنَّ القول بحدوث العالم مُجمع عليه بين الأنبياء والحكماء، وأنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه ومركباته»، الأسفار الأربعة ص٤٩٠، نقلًا عن حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٧٩.

(٣) يُنظر: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، حسام الألوسي، ص١٠٢-١٠٣.

(٤) يقول ابن سينا: «وستعلم أنَّ العالم ليس قديمًا بذاته -كما يراه الملاحدة- بل هو مُحدَث بالذات» الهداية، ص١٦٤.

على ذلك، وغاية أمرهم أنهم أرادوا الهرب من الإلزامات المترتبة على القول بحدوث العالم لا تكذيب الشرع، والمتمثلة في بعض تساؤلات(١).

ثانيًا: الأعراض

قال المُصنِّف: [والعَرَضُ ما لا يَقُومُ بِذَاتِهِ]:

تقسيم الموجودات إلى عرض، وجوهر، كان من صنع المناطقة فقد جعلوا للفظ العرَض معنًى زائدًا عما هو معروف في لغة العرب، يبين ذلك قول ابن سينا في معنى العرَض: «العرض اسم مشترك، يقال عرَض لكل موجود في محل، ويقال عرَض لكل موجود في موضوع، ويقال عرَض للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثيرين، حملًا غير مقوم، وهو العرضي، ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء، خارج عن طبعه، ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء، لأجل وجوده في آخر يقارنه، ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون»(٢).

ويقول الفارابي: «والعرض معناه هو الذي في موضوع»(٣)، ويبيِّن سبب

---

(١) منها: هل السبب في عدم وجود العالم في الأزل يرجع إلى وجود مانع أو إلى عجز، أو فَقْد آلةٍ، أو عدم إرادة؟

- وإذا كان يرجع إلى شيء من ذلك؛ فما الذي رفع هذا المانع أو السبب؟ هل الله تعالى أم غيره؟

ويضاف إلى هذا أيضًا: أنهم تصوَّروا أن وجودَ الله تعالى في زمن، لم يكن العالمُ فيه موجودًا؛ يلزم منه أن الله تعالى آنذاك معطَّلٌ عن الفعل، وهذا لا يناسب قدرته ومشيئته، ثم إنه إذا أراد خلق العالم بعدئذٍ لزم من ذلك التغيُّر عليه تعالى، وهو باطل. يُنظر: في الفلسفة الإسلامية (دراسة وتحليل)، عبد المقصود عبد الغني، ص١٨٥.

(٢) الحدود لابن سينا ص٢٥٠، وينظر: معيار العلم ص٢٩٢.

(٣) الحروف ص٩٣، وينظر: تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٥٥٩، ٨١٩.

تسميته عرضًا فيقول: «وليس يسمى عرضًا لدوام وجوده، ولا لسرعة زواله، بل معنى أنه عرض هو أنه لا يكون داخلًا في ماهية موضوعه»(١).

ويشرح البغدادي، صاحب المعتبر، التعريف المختار عند الفلاسفة، فيقول: «والعرَض هو الموجود في موضوع، وفسروا الموجود في موضوع؛ بالموجود في شيء ليس هو جزء منه، أعني من الشيء الذي هو فيه، ولا يصح وجوده دون ما هو فيه، أعني لا يصح وجود الشيء الواحد المعين منه، إلا في الشيء المعين الذي هو موجود فيه».

فالعرض عند الفلاسفة هو الذي لا يقوم بنفسه بل يحتاج إلى موضوع يحل فيه.

يقول عبد القاهر البغدادي: «الأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر؛ من الحركة والسكون والطعم والرائحة»(٢)، ويقول الباقلاني: «العرض هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصح بقاؤه وقتَين»(٣).

ويقول القاضي عبد الجبار، مبينًا معنى العرض في الاصطلاح: «وأما في الاصطلاح فهو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لُبْثه كلُبث الجواهر والأجسام»(٤).

ويقول الرازي: «العرض هو الموجود في موضوع»(٥).

---

(١) الحروف ص٩٦.

(٢) أصول الدين ص٣٣، وينظر: لمع الأدلة ص٨٧.

(٣) الإنصاف ص١٦، وينظر: لمع الأدلة ص٨٧.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص٢٣٠.

(٥) المباحث المشرقية ١/ ٢٣٦، وينظر: المبين للآمدي ص١١٠.

وفي التعريفات للجرجاني: «العرَض الموجود، الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله، ويقوم به»⁽¹⁾.

ويمكن إيضاح مفهوم العَرَض بأنه ما كان تحيُّزه تابعًا لتحيُّز محله وموضعه، أي: انتقاله تابعٌ لانتقال العين القائم بها، وهذا أقرب مفهوم للعَرَض عند أهل السنة من المتكلمين.

وأما الفلاسفة فللعَرَض عندهم مفهوم قريب من هذا، ويختلفون عن أهل السنة في تطبيقاته، فهم يرون أنَّ العَرَض «ما كان مختصًّا بالشيء اختصاصَ الناعت بالمنعوت»⁽²⁾.

وسبب الِاخْتِلَاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذا المفهوم أن الفلاسفة يرون أنَّ صفاتِ الواجب سبحانه والمجرَّدات أعراضٌ، فجعلوا التعريف شاملًا لها والأعراض الأجسام، أما المتكلمون فهم لا يُسمون صفات الواجب أعراضًا، ويُنكرون المجردات، فالأعراض عندهم مخصوصة بالمتحيزات والتي هي الجواهر الفردة والأجسام التي تتألَّف منها.

قوله: (وَيَحْدُثُ فِي الأَجْسَامِ والجَوَاهِر، كَالأَلْوَانِ والأَكْوَانِ والطُّعُومِ والرَّوَائِح): وهذا واضح في أن العَرَضَ ملازمٌ لما يقوم به من الأجسام والجواهر الفردة.

فالألوان خمسةٌ أصول هي: البياض، والسواد، والحمرة، والخضرة، والصفرة، وبقية الألوان تحصل نتيجة تركيب لونين أو أكثر منها.

---

(١) التعريفات ص١٩٣، وينظر: التوقيف على مهمات التعاريف ص٥١٠، الكليات ص٦٢٥.

(٢) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص٢٥.

وأما الأكوان فهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وكذا الطعوم تسعة هي المرارة، والحرافة، والملوحة، والحموضة، والقبض، والحلاوة، والعفوصة، والدسومة، والتفاهة، وتركَّب منها بقية الطعوم، وأما الروائح فأنواعها كثيرة وليس لها أسماء، إلا أنها توصف فيُقال: رائحة طيبة، ورائحة كريهة⁽¹⁾.

وما ذُكر هنا إنما هو على سبيل الإجمال، وأما تفصيل الأعراض فهو ما ذهب إليه المتكلمون وعامَّة الفلاسفة في أثناء كلامهم عن المقولات العشر، فذكروا منها تسع مقولات للأعراض، وعاشرها هو الجوهر عند المتكلِّمين، وكلّها تجمع أجناس الممكنات، وهي كالآتي:

أولها (الأين): وهو حصول الشيء في المكان.

ثانيها (متى): وهو حصول الشيء في الزمان.

ثالثها (الوضع): وهو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض أجزائه إلى بعض، كالركوع والقعود.

رابعها (الإضافة): وهي نسبة تعرُّض الشيء بالقياس إلى غيره سواء كانت مكررةً كالأخوة، أم لا كالأبوة والبنوة.

خامسها (الـمِلك): وهو أن يكون الشيءُ كلُّه أو بعضه محاطًا بما ينتقل بانتقاله، كالقميص والعمامة.

سادسها (الفَعل) بالفتح: وهو التأثير في الغير كالقَطع.

سابعها (الانفعال): وهو قبول الأثر عن الغير كالانقطاع.

---

(١) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص٢٥. شرح النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص٣٥.

وهذه المقولات السبع تُسمَّى (الأعراض النسبية)، وقد أنكرها علماء الكلام، وجعلوها وهمية انتزاعية، سوى (الأين)، واحتجُّوا على نفيها بأنها لو وُجِدَت في محالِّها كان بينها وبين محالِّها نسبةٌ، فننقل الكلام إلى هذه النسبة، ويحصل التسلسل.

ثامنها (الكمُّ): ويُسمَّى المقدار، وهو ما يَقبل القسمة ويَقبل المساواة واللامساواة بالذات، وهو قسمان: منفصل ومتصل، فالمنفصل هو (العدد)، والمتصل: إن لم يَقبل الإشارة الحسية فهو (الزمان)، وإِنْ قَبِلها فهو (الخط) و(السطح).

تاسعها (الكيف): وهو ما لا يقبل القسمة لذاته، ولا يتوقف تصوُّره على تصوُّر غير معروضه، وهو أربعة أقسام:

- المحسوس: كالحرارة والبرودة واللون والصوت والحلاوة والمرارة والروائح.
- الاستعداد: كالصلابة واللين.
- النفساني المخصوص بذوات النفوس: كالحياة والعلم والقدرة والصحة والمرض.
- ما يعرض الكميات: كالزوجية والفردية للعدد(١).

* * *

---

(١) يُنظر: النبراس شرحُ شرح العقائد النَّسَفية، عبد العزيز الفرهاري، ص١٨٣.

المَبحثُ الثَّالِثُ

الصفات السلبية والمعاني

- المطلب الأول: الوحدانية.
- المطلب الثاني: صفة القِدَم.
- المطلب الثالث: القيام بالنفس.
- المطلب الرابع: صفات المعاني.
- المطلب الخامس: تعلق الصفات المعاني.
- المطلب السادس: المخالفة للحوادث.
- المطلب السابع: صفات الفعل.
- المطلب الثامن: صفة الكلام وخلق القرآن والتكوين.
- المطلب التاسع: رؤية الله تعالى.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

الصفات السلبية والمعاني

قال المُصنِّف: [والـمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هو اللهُ تعالى الواحِدُ القَدِيمُ الحَيُّ القَادِرُ العَلِيمُ السَّمِيعُ البَصيرُ الشَّائِيُّ الـمُرِيدُ.

لَيْسَ بِعَرَضٍ ولا جِسْمٍ ولا جَوْهَرٍ ولا مُصَوَّرٍ ولا مَحْدُودٍ ولا مَعْدُودٍ ولا مُتبعِّضٍ ولا مُتجزِّئٍ ولا مُتَنَاهٍ ولا يُوصَفُ بِالـمَاهِيةِ ولا بِالكَيْفِيَّةِ ولا يَتمكَنُ فِي مَكَانٍ ولا يَجْرِي عَلَيْهُ زَمَانٌ ولا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ ولا يَخْرَجُ عَنْ عِلْمِهِ وقُدْرَتِهِ شَيْءٌ.

ولَهُ صِفاتٌ أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ وهي لا هو ولا غَيْرُهُ أَيْ: صِفَاتُهُ ثَابِتةٌ لِذَاتِهِ لا تَنْفكُّ عَنْهُ وهِي العِلْمُ والقُدْرَةُ والحَيَاةُ والقُوَّةُ والسَّمْعُ والبَصَرُ والإِرَادَةُ والـمَشِيئَةُ والفِعْلُ والتَّخليقُ والتَّرْزِيقُ والكِلَامُ].

* *

المطلب الأول: الوحدانية

من المعلوم أن الوحدانية أشرف مباحث علم الكلام؛ ولذلك سُمّي به فقيل علم التوحيد، ولعظيم العناية به كثر التنبيه عليه والثناء به في الآيات القرآنية فقال عزّ وجلّ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣].

ولذلك فقد اشتركت الأديان السماوية كلها في عقيدة التوحيد، فلم يأتِ نبي من الأنبياء إلا وبشَّر بالتوحيد، ولكن الإنسانية كانت تنحرف بالعقيدة بعد موت الرسول من التوحيد إلى الشرك وكان جوهر رسالات الأنبياء السابقين: الدعوة إلى التوحيد ونفي الشرك، وقد كانت هذه رسالة جميع الأنبياء.

إن التوحيد هو إفراد الله سبحانه بالعبادة، وهو دين الرسل الذين أرسلهم الله به إلى عباده، فأولهم نوح عليه السلام أرسله الله إلى قومه يدعوهم ليعبدوا اللهَ وحدَه ولا يشركوا به شيئًا، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩].

وآخر الرسل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، أرسله الله إلى الناس كافة يدعوهم إلى توحيد الله، وليعلمهم أن جميع السموات ومن فيهن، والأرضين السبع ومن فيهن كلهم عبيد لله تعالى وتحت تَصَرُّفه وقهره، وأساس هذه الدعوة ما بينه القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥].

وقيل: (الواحد) و(الأحد) مترادفان، وقد جاء في القرآن وصف الله بهما قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٤﴾﴾ [الزمر: ٤] وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١].

وقيل: يفيد كل واحد منها ما لا يفيده الآخر، فإن الواحد يستعمل لإفادة الصفات، والأحد يرجع إلى الذات، يقال: فلان واحد زمانه، يعنون بذلك تفرده بصفات كمالية لا يشاركه فيها غيره، ولهذا قيل: إن اللهَ أحدٌ في ذاته، وواحد في صفاته.

قال الأزهري: الواحد في صفة الله له معنيان:

أحدهما، أنه واحد لا نظير له وليس كمثله شيء، والعرب تقول: فلان واحدٌ في قومه، إذا لم يكن له نظير.

والمعنى الثاني: أنه إلهٌ واحد وربٌّ واحد ليس له في ألوهيته وربوبيته شريك.

التوحيد: وهو في اللغة: تفعيل وحَّد يقال: (وَحَّدَهُ وأَحَّدَهُ كما يقال ثَنَّاهُ وثلَّثه) و(وَحَّدَهُ توحيدًا؛ أي: جعله واحدًا)⁽¹⁾.

والتوحيد: الإيمان بالله وحده لا شريك له⁽²⁾.

والمعاني التي يدور حولها في اللغة هي: الاعتقاد في الشيء أنه واحد، والحكم بأنه واحد، والعلم بأنه واحد، ونسبة الشيء إلى الوحدانية وجعل الشيء واحدًا⁽³⁾.

---

(١) القاموس المحيط ص٤١٤.

(٢) المصدر السابق ص٤١٤.

(٣) ينظر: المصدر السابق ص٤١٤، التعريفات للجرجاني ص٦٩، والحجة في بيان المحجة للأصبهاني ١/ ٣٣١-٣٣٢، عمدة القارئ للعيني ٢٥/ ٨١، إرشاد الساري للقسطلاني ١٠/ ٣٥٧.

أمَّا في الاصطلاح: فالتوحيد المستنبط من الكتاب والسنة هو: الإقرار بالقلب واللسان بأن اللهَ ربُّ كل شيء ومليكه، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنَّه على كل شيء قدير، وأنَّه الخالق لكل شيء، وأنَّه له الأسماء الحسنى والصفات العلا، وأنه الإله الحق الذي لا يستحق العبادة سواه؛ فلا ربَّ غيره ولا إله سواه ولا شريك ولا ند له(١).

والتوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال.

والواحد هو غير المتعدِّد، واسم فاعل مشتَّق من الوحدانية، والواحد أصلٌ تنتهي إليه المتعددات.

قال الإمام السنوسي: «والوحدانية، أي: لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله» فالوحدانية إِذَنْ وحدانيةُ الذات والصفات والأفعال.

ويزيد الإمام الدردير توضيحًا لهذه الصفة فيقول في شرح الخريدة: «(وحدانية) وهي عبارة عن سَلْب الكثرة في الذات والصفات والأفعال، أي: عدم الاثْنَيْنِيَّة (في الذات) أي: في ذاته تعالى اتصالًا وانفصالا، وعدم الاثنينية في (صفاته العلية) اتصالًا أو انفصالًا. وعدم الاثنينية في (الفعل) يعني أنه تعالى متَّصِف بوحدانية الأفعال فليس ثَمَّ مَن له فعلٌ من الأفعال سواه تعالى»(٢).

---

(١) أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة للدكتور محمد الخميس ص٢٠٧.

(٢) يُنظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير، أحمد بن محمد الخلوتي الصاوي، ص٧١.

وللبرهنة على اتصاف الله عَزَّوَجَلَّ بالوحدانية نوعان من الأدلة:

أولًا: الأدلة القرآنية:

إذ يقول الله تعالى في تعميم مطلق: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥]. لذلك فإننا نجد القرآن الكريم مليء بالآيات التي تنبه على التوحيد والوحدانية، منها قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ١٦٣﴾ [البقرة: ١٦٣]. وإن جميع الأنبياء كانوا يدعون إلى عبادة إله واحد، وما من نبيّ إلا قال لأمته: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]

والقرآن الكريم حافل بالقرائن العقلية الدالة على وحدانية الله تعالى وبعض هذه الآيات المباركات كانت موضع عناية أصحاب الكلام الذين استدلوا بها لإثبات وحدانية الله تعالى، وإفحام الملحدين، ومنها ما أطلق عليه برهان التمانع، وهو قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ثانيًا: الأدلة العقلية:

١. طريقة الفلاسفة: نفت الفلاسفة الكثرة عن الله تعالى كما يلي:

أ. إن الله سبحانه ليس بكُلّ، أي: ليس مؤلفًا من أجزاء؛ لأنَّه لو صح أنَّه كلٌّ مركب من أجزاء لاستلزم ذلك أن يكون عاجزًا محتاجًا إلى غيره، ولَلَزِم من ذلك أيضًا أن يكون مماثلًا للحوادث، وذلك باطل؛ لأنَّه لو ماثَل الحوادث كان حادثًا مثلها.

يقول الإمام التفتازاني في شرح المقاصد: «واستُدِل على نفي التركيب

بأنَّ كلَّ مركبٍ محتاجٌ إلى الجزء الذي هو غيره، وكل محتاج إلى الغيرِ مُمكنٌ؛ لأنَّ ذاتَه من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيًا في وجوده، وإن لم يكن ذلك الغير فاعلًا له خارجًا عنه، وبأن كلَّ جزء منه، فإما أن يكون واجبًا فيتعدد الواجب [وهو ما يسمى بالكلِّي] وسنبطله، أو لا فيحتاج الواجب إلى الممكن فيكون أوْلى بالإمكان، وبأنه إما أن يحتاجَ أحدُ الجزئين إلى الأخر فيكون ممكنًا، ويلزم إمكان الواجب، أو لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الإنسان»⁽¹⁾.

ب. في أنه عَزَّوَجَلَّ ليس بكلِّي، أي تحته أجزاء تماثله، وهذا باطل؛ لأنه لو كان الواجب مشتركًا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز، وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورةً، فيلزم تركب كل من الواجبَين مما به الاشتراك، وما به الامتياز، وهو محال⁽²⁾.

وتوضيح هذا القول: أن الوجوب هو عين الواجب وليس أمرًا زائدًا عليه عارضًا له حتى يمتاز به، فإذا تعدد الواجب كانت ماهية كل واحد عين ماهية الآخر، فلا بُدَّ لكل واحد من أمر يمتاز به لكي يتحققَ التعدد.

ولكن يرد على هذا الدليل أنه غيرُ تام؛ لأن الوجوبَ مفهومٌ كليٌّ يصدقُ على أفراد، وهي هذا الوجوب الخاص، وذاك الوجوب الخاص، كمفهوم الحيوان الذي يَصدق على الإنسان والفرس، مثلًا والذي يتصور كونه عين الماهية هو الوجوب الخاص، فلا يلزم من تعدد الواجب حينئذ الاتحاد في الماهية؛ لأنه يلزم أن لو كان الواجب نوعًا أفراده متحدة الحقيقة كالإنسان المشترك فيه زيد

---

(١) شرح المقاصد، للتفتازاني ٤/ ٣١-٣٢.

(٢) المصدر نفسه٤/ ٣٢؛ وينظر: كتاب المطالب العالية، للإمام الرازي، ١/ ٨١-٨٣.

وعمرو، فلا بُدَّ من أمر يميز أفراده عن بعضها وهو التشخصُ الخاصْ، وإلا لم يتحقق تعددها، أما إذا كان الوجوب جنسًا؛ أفراده مختلفة الحقيقة فلا يتصور أنها عينه حتى تحتاج إلى مميز آخر(١).

٢. طريقة المتكلمين:

أ. دليل التوارد: سُمي بذلك نسبة إلى حالة وجود أكثر من مؤثر على شيء واحد. وطريقته كما يأتي:

أنه لو تعدد الإله، كأن يكون هناك إلهان، لما وجُد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم باطل؛ لأنه موجود بالمشاهدة، فما أدى إليه - وهو التعدد-محال، وإذا بَطَل التعدد ثبتت الوحدانية وهو المطلوب، وإنما لَزم من التعدد -كأن يكون هناك إلـٰهان- عدم وجود شيء من العالم، لأنهما إمَّا أن يتفقا -وهو ما يسمى بدليل التوارد- وإما أن يختلفا -وهو ما يسمى بدليل التمانع وسيأتي- فإن اتفق الإلـٰهان فغير جائز أن يوجدا شيئًا واحدًا معًا، لئلا يلزم منه اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وكذلك غير جائز أن يوجداه مرتبًا، بأن يوجده أحدهما ثمّ يوجده الآخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل محال، ولا يجوز أن يوجد أحدهما البعض، ويوجد الآخر البعض الآخر، للزوم عجزهما حينئذ؛ لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض سَدّ على الآخر طريق تعلق قدرته به فلا يقدر على مخالفته، وهذا عجز.

وفي شرح المقاصد يقول: «إذا أراد أحدهما أمرًا فإن لم يتمكن الآخر من إرادة ضده فعاجز إذ لا مانع سوى تعلق قدرة الأول، وإن تمكن لزم من فرض وقوعهما إما وقوع الضدين وهو محال، أو لا وقوعهما، وهو عجز لهما مع

---

(١) مطالع الأنظار، لأبي الثناء الأصفهاني، ص٣٣٩.

الاستحالة في مثل حركة جسم وسكونه أو وقوع أحدهما فقط، وهو ترجيح بلا مرجح مع عجز من لم يقع مراده».(١)

ب. دليل التمانع:(٢)

وهو لو تعدد الإله كأن يكون هناك إلٰهان لما وُجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم باطل، لأنه موجود بالمشاهدة، فما أدى إليه -وهو التعدد- محال، وإذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية.

وإنما لزم من التعدد عدم وجود شيء من العالم؛ لأنهما إما أن يتفقا وإما أن يختلفا، فإن اتفقا فقد مرَّ الكلام عليه في برهان التوارد، وإن اختلفا، بأنْ أراد أحدهما إيجادَ العالَم وأراد الآخر إعدامه، فلا يجوز أن ينفذ مرادهما لئلا يلزم اجتماع الضدين -كوجود الحركة والسكون في آنٍ واحد-، ولا يجوز أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، لِلُزوم عجز من لم ينفذ مراده، والآخر مثله، لاشتراط المماثلة بينهما.

يقول ابن رشد: «إذا نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذي نفذ مراده هو

---

(١) شرح المقاصد، للتفتازاني ٤/ ٣٤.

(٢) وتعريف برهان التمانع، أو دليل التمانع: وهو أنه لو كان للعالم صانعان متكافئان، فعند اخْتِلَافهما مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه، أو يريد أحدهما إحياءه، ويريد الآخر إماتته، فإما أن يحصل مرادهما، أو مراد أحدهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما والأول ممتنع؛ لأنه يستلزم الجمع بين الضدين، والثالث ممتنع لأنه يستلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون، ويستلزم أيضًا عجز كل منهما والعاجز لا يكون إلـٰهًا؛ ولأن المانع من فعل أحدهما هو فعل الآخر، فلو امتنع مرادهما لزم كون كل منهما مانعًا للآخر، وذلك يستلزم كون كل منهما قادرًا غير قادر؛ لأن كونه مانعًا يقتضي القدرة، وكونه ممنوعًا يقتضي العجز، وذلك تناقض، وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الإله القادر، والآخر عاجزًا لا يصلح للإلهية. ينظر: شرح العقائد النسفية: ص٦٢-٦٤.

الإله دون الآخر، وتم دليل الوحدانية».⁽¹⁾

وإنما سُمِّي هذا البرهان، برهان التمانع لتمانعهما وتخالفهما وإلى هذا الدليل الإشارة⁽²⁾ بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وكذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾﴾ [الإسراء: ٤٢-٤٣].

ج. دليل التفرد بالكمال:

أورد هذا الدليل الإمام الرازي رحمه الله وخلاصته⁽³⁾:

أننا نرى في هذا العالم أن كلَّ مَن يُشرك إنسانًا في عمله فهو ناقص بوجه ما، إما مالًا أو خبرة أو قوة، فإذا قسنا الغائب على الشاهد، كان القول بوجود إله آخر مع الله شريك له في الألوهية ممتنعًا؛ لأنَّ الشركةَ دليلُ النقصِ والحاجة، وهذا لا يناسب كمالَ الله تعالى المُطلق.

ومعنى الوحدانية في الذات أنها ليست مُركَّبة من أجزاء متعددة، ويقال لذلك: «كَمٌّ متَّصلٌ» في الذات، وأنه ليس هناك ذاتٌ تُشبه ذاتَه تعالى، ويقال له: «كَمٌّ منفصل» في الذات، ومعنى الوحدانية في الصفات: هو عدم تعدُّدها، فليس له تعالى صفتان في الاسم والمعنى، وبيان ذلك أنه تعالى ليس له صفتان فأكثرُ من جنسٍ واحد كقُدرتين فأكثر وعِلْمين فأكثر، (وهكذا) ويقال له: «كَمٌّ متصل» في الصفات، وعدم النظير فيها وهو أنه ليس لغيره صفةٌ تُشابِه صفته تعالى، فليس

---

(1) مناهج الأدلة، لابن رشد، ص٥٧-٥٩.

(2) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٦٢-٦٣.

(3) يُنظر: المطالب العالية، للإمام الرازي، ٢/ ٨١-٨٤.

لغيره تعالى قدرة كقدرته تعالى، أو علم كعِلمه وهكذا، ويقال له: «كَمٌّ منفصل» في الصفات.

ومعنى الوحدانية في الأفعال أنه ليس لغيره فعل من الأفعال، ويقال له: «كَمٌّ منفصل»في الأفعال.

وأما «الكَمُّ المتصل»في الأفعال، فإِنْ صوَّرناه بتعدُّد الأفعال فهو ثابتٌ لا يصح نفيه؛ لأنَّ أفعالَه تعالى كثيرةٌ من خَلق ورِزق وإحياء وإماتة إلى غير ذلك، وإِنْ صوَّرناه بمشاركة غير الله له، فهو منفيٌّ أيضًا بوحدانية الأفعال، فهو تعالى منفردٌ بالخلق والاختراع متوحِّد بالإيجاد والإبداع، خَلَقَ الخَلق وأعمالهم، وقدَّرَ أرزاقهم وآجالهم.

فالمتكلمون جعلوا التوحيد مشتملًا على ثلاثة أشياء توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، فإنهم قالوا: الوحدة في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه: أحدها: نفي الكثرة في ذاته وتسمَّى الكَمَّ المتصل.

الثاني: نفي النظير له في ذاته أو صفة من صفاته، ويسمى الكم المنفصل.

والثالث: انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة، وهذا هو توحيد الربوبية، المسمى عندهم أي المتكلمين بتوحيد الأفعال⁽¹⁾.

والحاصل أن الوحدانيةَ الشاملة لوحدة الذات ووحدة الصفات ووحدة الأفعال تنفي كُمومًا⁽²⁾ خمسة:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢) الكموم جمع كَم بالفتح: وهي عند الحكماء عرض يمثل القسمة لذاته، أي: يكون معروضًا لها بلا واسطة أمر آخر، والمراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة للافتراق. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ٢/ ١٣٨١.

- «الكَمُّ المتصل» في الذات: وهو تركيبه من أجزاء.

- «الكَمُّ المنفصل» في الذات: وهو التعدد، بحيث يكون هناك إلـٰهٌ ثانٍ فأكثر.

فهذان «الكَمَّان» مَنْفيان بوحدة الذات.

- «الكَمُّ المتصل» في الصفات: وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد: بأن يكون له صفتان من جنس واحد كقدرتين وإرادتين وعلمين.

- «الكَمُّ المنفصل» في الصفات: وهو أن يكون لغيره تعالى صفةٌ تُشبه صفته تعالى، كأن يكون لزيدٍ قدرةٌ يُوجِد بها ويُعدِم بها كقُدرته تعالى، أو إرادةٌ تُخصِّص الشيء ببعض الممكنات، أو عِلمٌ محيط بجميع الأشياء.

وهذان «الكَمَّان» مَنْفيان بوحدة الصفات.

- «الكَمُّ المنفصل» في الأفعال: وهو أن يكون لغيره تعالى فِعلٌ من الأفعال على وجه الإيجاد، وإنما يُنسَب الفعلُ إلى ذلك الغير على وجه الكسب والاختيار.

وهذا الكَمُّ مَنْفيٌّ بوحدانية الأفعال.

وضد الوحدانية التعدُّد، ودليل الوحدانية في الذات بمعنى عدم -الكَمِّ المتصل- فيها هو دليل المخالفة للحوادث المتقدم، ودليل الوحدانية في الصفات بمعنى عدم -الكَمِّ المتصل- فيها أن التعددَ لا يقتضيه معقول ولا منقول.

والدليل على ذلك أنه تعالى لو كان متعددًا كأن يكون هناك إلهان لم يُوجد شيء، أي: بعضٌ من هذه المخلوقات، لكن عدم وجود ذلك باطل، لأنه موجود بالمشاهدة فما أدَّى إليه وهو التعدد باطل، وإذا بطل التعدُّد ثَبتتْ الوحدانية وهو المطلوب.

وإنما لزم من التعدد عدمُ وجود شيء من العالم؛ لأنه لو كان هناك إلـٰهان:

فإما أن يتَّفقَا وإما أن يختلفَا:

فإن اتَّفقَا: فلا جائز أن يُوجِداه معًا، لئلا يلزم اجتماع مؤَثِّرَيْن على واحد، ولا جائز أن يُوجِداه مرتَّبًا بأن يُوجِده أحدهما، ثم يُوجِده الآخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل، ولا جائز أن يشتركَا في الإيجاد بأن يُوجِد أحدُهما البعض والآخر البعض الآخر للزوم عَجزهما حينئذ؛ لأنه لما تعلَّقت قدرة أحدهما بالبعض سدَّ على الآخر طريق تعلُّق قدرته به، فلا يقدر على مخالفته، وهذا عجز. وهذا يسمى برهانَ التوارد لما فيه من تواردهما على شيء واحد.

وإن اختلفَا: بأن يريد أحدهما إيجاد شيء من العالم والآخر إعدامه فلا جائز أن ينفذ مرادهما لئلا يلزم عليه اجتماع النقيضين، ولا جائز ألَّا ينفذ مرادهما معًا للزوم عَجزهما، ولا جائز أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر للزوم عجز من يَنفذ مراده والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما.

وهذا يسمى برهان التمانع لتَمانُعهما وتَخالُفهما.

وأما دليل الوحدانية في الأفعال بمعنى عدم الكمِّ المتصل فيها وهو عدم مشاركة الغير له تعالى في فعل، فهو بعض ما مرَّ في برهان التوارد.

وأما دليل وحدة الأفعال، بمعنى عدم الكمِّ المنفصل فيها بأن يكونَ لغيره تعالى تأثيرٌ في فعلٍ من الأفعال على انفراده، فإن قدَّرْتَ الشيء مؤثرًا بطبعه لزم أن يستغني ذلك الأثر عن مولانا ﷻ، كيف وهو الذي يفتقر إليه كلُ ما سواه.

وإنْ قدَّرْتَه مؤثرًا بقوةٍ جعلها الله فيه كما يزعمه كثير من عوامِّ المؤمنين، فإنهم يعتقدون أن الأسبابَ العادية مؤثِّرةٌ بقوة جعلها الله فيها، ولو نزعها منها لا تؤثر، كزعمهم أن الأكل يؤثِّر في وجود الشبع، وأن الشربَ يؤثر في وجود الريِّ، وأن النارَ تؤثر في وجود الإحراق، وأن السكينَ تؤثر في وجود القطع بقوةٍ

جعلها الله في جميعها، فذلك باطل أيضًا، لأنه يصير مولانا عَزَّوَجَلَّ حينئذ مفتقرًا في إيجاده بعض الأفعال إلى واسطة، والحال أنه تعالى له الغِنَى المطلق عن كل ما سواه، وصاحب هذا الاعتقاد ليس كافرًا بل فاسق، ويقرب من هذا اعتقاد المعتزلة أن العبدَ يَخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة جعلها الله فيه، فهؤلاء فَسَقةٌ.

وقالوا:

- إنَّ مَنْ اعتقد أنَّ الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بذاتها فهو كافر.

- أو بقوة جعلها اللهُ فيها، ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر، بل فاسق مبتدع، ومَثَّل القائلين بذلك بالمعتزلة القائلين بأنَّ العبدَ يخلق أفعالَ نفسِه الاختيارية بقوة خلقها الله فيه، فالأصح عدم كفرهم لإقرارهم بأن قدرةَ العبد على ذلك من الله تعالى.

- ومن اعتقد أنَّ المؤثر هو الله تعالى لكن جعل بين الأسباب ومسبِّباتها تلازمًا عقليًا بحيث لا يصح تأخرها فمتى وجد المسبِّب فهو جاهل.

- ومن اعتقد أنَّ المؤثِّر هو الله، وأن بين الأسباب ومسبِّباتها تلازمًا عاديًا بحيث يصح تأخرها فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى.

فالأقسام أربعة، وحيث وجبت له تعالى الوحدانية استحال عليه ضدها وهو التعدد سواء كان مع الاتصال أو الانفصال.

بعض الطوائف الذين انحرفوا عن عقيدة التوحيد كالطوائف التالية:

١- الثنوية: وهي أنواع عدة ومذاهب⁽¹⁾ وهم الذين أثبتوا أصلَين للعالم هما النور والظلمة، فالنور إله الخير، والظلمة إله الشر.

٢- المجوس: هم طائفة من الثنوية، إلا أنهم زعموا: (أن الأصلَين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي والظلمة محدثة)⁽²⁾.

يقول الإمام الباقلاني: وهم فرق:

- فرقة قالت: إن حدوث الشيطان من شكّة شكّها شخص من أشخاص النور في صلاته.

---

(١) الثنوية منهم المانوية والديصانية والمزدكية، أما المانوية، فهم أصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بان أزدشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور، بعدما بُعث عيسى عليه السلام، وهم معتقدون في الشرائع والأنبياء، وأن أول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثمّ شيث ونوح وإبراهيم وزرداشت والمسيح ويونس ومحمد صلوات الله عليه وعلى سائر أنبيائه، وكانوا يوجبون في اليوم والليلة أربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الأوثان وغير ذلك، وأما الديصانية فهم أصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية أصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان، وهو قدم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده المانوية، إلا أن المزدكية يقولون: النور عالم حساس وإنه يفعل ما يفعل بالقصد والاختبار بخلاف الظلام فإنه جاهل أعمى وإن ما يفعله بحكم الاتفاق، وللثنوية فرقتان أخريان يقال لهم: المرقونية والكمونية، وأما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره في إثبات النور والظلمة، وخالفوهم في إثبات أصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة، قالوا: وذلك الأصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة، وأما الكمونية فقالوا: أصول العالم ثلاثة النار والماء والأرض، فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة، والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة،، وهؤلاء هم المعتقدون في النار وعن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران في البلدان وعبادتها تعظيمًا لها، يُنظر شرح المواقف بحاشية السيالكوتي والحلبي، ٤/ ٤٩-٥٠.

(٢) الملل والنحل، للإمام الشهرستاني، ص٢٣٨.

- وفرقة قالت: إنه حدث من فكر الله تعالى.
- وفرقة قالت: إنه حدث من عقوبة عاقب الله عَزَّوَجَلَّ بها(١).

٣- النصارى:(٢) وقد جاء في تفسير الجلالين بشأن هذه الآية ما يأتي: قال: ﴿قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّـۧنَ مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤] أي: مَن الأنصار الذين يكونون معي متوجهًا إلى نصرة الله، ﴿قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢]، والحواريون، أصفياء عيسى، وهم أول من آمن به وكانوا اثني عشر رجلًا، من الحَوَر: وهو البياض الخالص، وقيل: كانوا قصّارين يُحوِّرون الثياب، أي يبيضونها، ﴿فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٌ مِّنۢ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الصف: ١٤] بعيسى، وقالوا: إنه عبدُ الله، رُفِع إلى السماء، ﴿وَكَفَرَت طَّآئِفَةٌ﴾ [الصف: ١٤] لقولهم: إنه ابن الله رفعه إليه، فاقتتلت الطائفتان ﴿فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ﴾ [الصف: ١٤] الطائفة الكفارة، ﴿فَأَصْبَحُوا۟ ظَٰهِرِينَ ١٤﴾ [الصف: ١٤] غالبين(٣).

يقول إمام الحرمين: «وذهبت النصارى إلى أن الباري عَزَّوَجَلَّ في قولهم جوهر، وأنه ثالث ثلاثة، وَعنَوا بكونه جوهرًا: أنه أصل للأقانيم، والأقانيم عندهم ثلاثة: الوجود، والحياة، والعلم. ثم يعبرون عن الوجود بالأب، وعن

---

(١) التمهيد، للإمام الباقلاني، ص٧٥.

(٢) إن أصل كلمة النصارى جاءت من الحالات الآتية:

إما من كلمة الناصرة، وهي اسم لمدينة في بلاد الشام، فهم النصارى أو الناصريون نسبة إلى اسم المدينة.

أو نسبة إلى الذين نصروا سيدنا عيسى بن مريم -عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام- من الحواريين، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوٓا۟ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّـۧنَ مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾، ينظر مختار الصحاح، ص٦٦٢.

(٣) تفسير الجلالين، ٤/ ٣٣٠.

العلم بالكلمة، وقد يسمونه ابنًا، ويعبرون عن الحياة بروح القدس، ولا يعنون بالكلمة الكلام، فإن الكلام مخلوق عندهم.

ثم هذه الأقانيم هي الجوهر عندهم بلا مزيد، والجوهر واحد، والأقانيم ثلاثة، وليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتيها من الإسلاميين، والحال مثل التحيز للجوهر، وهو حال زائدة على وجود الجوهر، لا يتصف الحال بالعدم ولا بالوجود، ولكنها صفة وجود، والأقانيم حالَّة محل الأحوال عند النصارى.

ثم زعموا أن الكلمة اتحدت بالمسيح، وتدرعت بالناسوت منه، واختلفت مذاهبهم في تدرع اللاهوت بالناسوت(*)، فزعم بعضهم أن المعني به حلول الكلمة جسد المسيح، كما يحل العرض محله، وذهبت الروم إلى أن الكلمة مازجت جسد المسيح وخالطته مخالطة الخمر اللبن»(١).

---

(١) كتاب الإرشاد، للإمام الجويني، ص٤٧-٤٨. والنصارى وإن افترقوا إلى فرق كثيرة، وإنما اختِلَافاتهم تعود إلى أمرين:

أحدهما: كيفية نزوله [أي عيسى عليه السلام] واتصاله بأمه، وتجسد الكلمة.

وثانيهما: كيفية صعوده، واتصاله بالملائكة، وتوحيد الكلمة.

أما الأول: فإنهم قضوا بتجسد الكلمة، ولهم في كيفية الاتحاد والتجسد كلام:

فمنهم من قال: أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم المشف.

ومنهم من قال: انطبع فيه انطباع النقش في الشمع.

ومنهم من قال: ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني.

ومنهم من قال: تدرع اللاهوت بالناسوت.

ومنهم من قال: مازجت الكلمة (الكلمة: يعنون بها العلم الذي اتحد بجسم المسيح عليه السلام وسموها أقنوم، يُنظر: الملل والنحل، ١/ ٢٢٨) جسد المسيح ممازجة اللبن الماء والماء اللبن.

وقالوا في الصعود [وهو الأمر الثاني]: إنه قُتل وصُلب، قتله اليهود حسدًا وبغيًا وإنكارًا لنبوته=

= ودرجته، ولكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتي، وإنما ورد على الجزء الناسوتي).

وهم على كثرة فرقهم، فإن جِمَاعها في ثلاث فرق كبيرة، وهي الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية، وفيما يأتي، بيان آراء هذه الفرق بنحو موجز:

١-الملكانية: وهي أصحاب (ملكا) الذي ظهر بأرض الروم. قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته، يعني أنها مازجت جسد المسيح، كما يمازج الخمرُ واللبنُ الماء، وصرحوا بأن الجوهرَ غيرُ الأقانيمِ وذلك كالموصوف والصفة فأثبتوا بذلك التثليث.

وأخبر عنهم القران الكريم: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٧٣﴾ [المائدة: ٧٣].

وقالوا إن مريمَ ولدت إلـٰهًا أزليًّا، والقتل والصَّلب وقع على الناسوت واللاهوت معًا.

٢ -النسطورية: هم أصحاب نسطور (يقول الإمام الشهرستاني: هو نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة، ينظر: الملل والنحل، ١/ ٢٣٠. حيث قال: إن اللهَ تعالى واحد، ذو أقانيمَ ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج، كما قالت الملكانية ولا على طريق الظهور به، كما قالت اليعقوبية، ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلورة، وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم. أي: إن الاتصال بينهما معنوي.

وقالوا: إن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته، لا من جهة لاهوته، لأن الإلهَ لا تحله الآلام.

٣-اليعقوبية: هم أصحاب يعقوب، قالوا بالأقانيم الثلاثة، إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحمًا ودمًا، فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده بل هو: هو.

وعنهم أخبرنا القران الكريم: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ۝٧٢﴾ [المائدة: ٧٢].

ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت، فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر، لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي في حكم الصفة، بل صار هو: هو، وهذا =

لذلك كان النقاش شديدًا بين علماء المسيحية وعلماء الإسلام وخير شاهد على ذلك ردود إمام الحرمين الباقلاني، والغزالي وغيرهم من أئمة

= كما يقال: ظهر الملك بصورة إنسان، أو ظهر الشيطان بصورة حيوان، وكما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ١٧﴾ [مريم: ١٧]، وكذلك قالوا في القتل والصلب: إنه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين، قالوا: ولو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد. وزعم بعضهم: أنا نثبت وجهين للجوهر القديم، فالمسيح: قديم من وجه، مُحدث من وجه.

ويرى الإمام الشهرستاني: (أن فولوس هو الذي شوه صورة المسيح ورفعه إلى درجة إله، وكان يكاتب اليونانيين بأن مكان عيسى عليه السلام ليس كمكان سائر الأنبياء، وينقل عن المسيح أن الربَّ خاطبه في قوله: إنك أنت الابن الوحيد، ومن كان وحيدًا كيف يمثل بواحد من البشر).

وإذا كان بولص هذا وأتباعه قد شوهوا صورة المسيح، فإن القرآنَ الكريم صحَّح هذه الصورة، ورسم للمسيح عليه السلام صورته التي تليق به كنبي مُرسل من أولي العزم، وقرر القرآن أن المسيح، إنسان مخلوق لله تعالى، خلقه كما خلق آدم عليه السلام من تراب، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ٤٥﴾ [آل عمران: ٤٥]، وقرر في آية أخرى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٥٩﴾ [آل عمران: ٥٩].

وفي آية أخرى ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ١٧٢﴾ [النساء: ١٧٢].

ثم قرر القرآن أنه إنسان تظهر عليه العوارض البشرية من أكل، وما يتبع هذا من ظواهر إنسانية، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ٧٥﴾ [المائدة: ٧٥]، وأخيرًا قرر القرآن نهاية المسيح عليه السلام وعلقها بنهاية العالم، وجعله آية من آيات قيام الساعة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ١٥٩﴾ [النساء: ١٥٩]. ينظر الملل والنحل، للإمام الشهرستاني، ١/ ٢٢٦-٢٢٧.

الإسلام»⁽¹⁾.

وأما الإمام الباقلاني فقد استرسل في الردِّ على دعاواهم كلها وجادلهم حتى دحض شبهاتهم⁽²⁾.

* * *

---

(١) يُنظر: كتاب الإرشاد، للإمام الحرمين، ص٤٩-٥٠.

(٢) يُنظر: التمهيد، للإمام الباقلاني، ص٨١.

المطلب الثاني: صفة القِدَم

ومعناه عدم وجودِ أولٍ له عَزَّوَجَلَّ، أي: إنَّ وجودَ الله تعالى غيرُ مسبوق بالعدم، فالله ليس له بداية، وضد القِدَم الحدوث.

- القديم يُطلَق في اللغة على معنيين:

الأول: القديم بالإضافة، وهو: تقدم وجود الشيء بالنسبة إلى غيره؛ كتقدُّم الأمس على اليوم، وميلاد الجد على ميلاد الحفيد، فهذا قدم إضافي.

والمعنى الثاني: القديم المطلق، وهو: الذي لم يسبقه عدم نفسه، وهذا المعنى المراد هنا.

فوصف الله تعالى بالقديم ثابت له قبل أن يخلق المخلوقات، وبعد أن خلقها، وليس أمرًا إضافيًّا محضًا لا يتحقق إلا بالنسبة إلى غيره⁽¹⁾.

أو نقول: إن القدم يطلق بإزاء معنيين:

- يُطلق على ما توالت عليه الأزمنة وكر عليه الجديدان، ومنه: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ٣٩﴾ [يس: ٣٩]، و﴿لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلۡقَدِيمِ ٩٥﴾ [يوسف: ٩٥].

- ويطلَق على ما لم يسبق وجوده عدم، وهذا المعنى الثاني هو الذي يجب للبارئ عَزَّوَجَلَّ؛ لأنَّ الزمانَ عند أهل الحق: مقارنةُ متجدِّد موهوم لمتجدِّد معلوم إزالةً للإيهام من الأول بتقييده بالثاني، فهو بهذا التفسير نسبة بين المتجددين، والنسبة متأخرة عن المنتسبين، والمتأخر عن المتجدِّد متجدِّد، ولا متجدِّد في

---

(١) الشرح الكبير للعقيدة الطحاوية، للدكتور سعيد فودة، ١/ ١٤٩.

الأزل، فلا زمان في الأزل، ووجوده تعالى أزلي.

وفسَّره بعضهم بسير فلك معدل النهار، ويستحيل أيضًا تقييد وجوده به على هذا المعنى لأنه على هذا يرجع إلى سير الأفلاك وما يرجع إليه من ساعات الليل والنهار، ولا فلك في الأزل، فلا زمان في الأزل، وأيضًا إنما يتقيد به من سجن في وجود الأفلاك، والله تعالى مُنزَّه عن ذلك.

والقديم في اصطلاح المتكلمين هو الذي لا أوَّل لوجوده، أو الشيء الذي لم يُسبق بعدم، وتنازعوا في المتقدم على غيره هل يسمى قديماً حقيقةً أو مجازًا؟ على قولين.

يقول الباقلاني: «فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل، وقد يكون مستفتح الوجود»⁽¹⁾، وقال الجويني: «ذهب بعض الأئمة إلى أن القديم هو الذي لا أوَّل

لوجوده، وقال شيخنا -رحمة الله عليه -كل موجود استمر وجوده وتقادم زمنًا متطاولًا، فإنه يُسمَّى قديمًا في إطلاق اللسان، قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ۝٣٩﴾ [يس: ٣٩]»⁽²⁾.

وقال القاضي في معنى القديم: «وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو ما لا أوَّل لوجوده»⁽³⁾.

وقال الرازي: «واعلم أن القديم هو الذي لا أول لوجوده، وقد يراد به:

---

(١) التمهيد ص٤١.

(٢) الإرشاد ص٣٢، وينظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص٢٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص١٨١، وينظر: المغني ٤/ ٢٥٠.

الذي طالت مدة وجوده»⁽¹⁾.

ويرى كثير من المعتزلة أن القديم هو أخص وصف للإله⁽²⁾، كما أن كثيرًا من المتكلمين أدخلوا لفظ القديم في أسماء الله⁽³⁾.

أما المتأخرون من المتكلمين أمثال الرازي والآمدي، فقد وافقوا الفلاسفة في تعريف القديم، وسيأتي شرح ذلك عند لفظ قِدَم العالم.

- غير مسبوق بعدم: يعني أنه صفةُ سلب، وهو الحق، خلافًا لمن قال: إنه صفةُ معنى، ولِمَن زعم أنه صفةُ نفس، ولو كان صفةَ معنى لزم التسلسلُ لنقل الكلام إلى قِدمه، ولو كان صفةَ نفسٍ لما عقل الوجود بدونه، كيف وقد علمنا وجودنا، واستدللنا على حدوث العالم، وجود البارئ، واستدللنا على قِدمه؟

وقد اتفق الجمهور على أن الله تعالى قديم⁽⁴⁾ بنفسه لا بِقِدم زائد عليه.

---

(١) المطالب العالية ٣/ ٢٤٧.

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة ص١٨١، شرح المقاصد ٢/ ٩.

(٣) ينظر: شرح أسماء الله الحسنى ص٣٥٨.

(٤) ينظر: أصول الدين للبغدادي ص٨٨، ٨٩ والاقتصاد للغزالي ص ١٩ والمحصل للرازي ص٥٧ والمواقف للإيجي ص٢٩٧، وشرح المقاصد للتفتازاني ٢/ ٨١ وحاشية الدسوقي على أم البراهين ص٧٥. ومن كتب المعتزلة يُنظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ١٤٥ وشرح الأصول الخمسة ص١٨١. فلو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، وبيان الملازمة: حصر الموجود في القديم والحادث، لكن كونه حادثًا محال؛ إذ لو كان حادثًا لافتقر إلى محدث، وإلا لكان الشيء الواحد مساويًا راجحًا، لكن افتقاره إلى محدث محال؛ وإلا لـ(افتقر إلى مُحدِث، وذلك يؤدي إلى التسلسل إن كان محدثه ليس أثرًا له، وإلى الدور إن كان) -أي: محدثه- أثرًا له.

والتسلسُل والدور محالان؛ لما في الأول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد، وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقًا على نفسه لكونه فاعلًا لها، ومسبوقًا بها لكونه مفعولًا لها.

ودليل ذلك أن تقول: لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، إذ لا واسطة بينهما، لكنْ كونُه حادثًا مُحالٌ؛ لأنه لو كان حادثًا لاحتاج إلى مُحدِث، لأن كلَّ حادثٍ لا بد له من مُحْدِث، ولو حَدَثَ بنفسه لزم اجتماع النقيضين، وهما المساواة والرجحان، ولكن احتياجه تعالى إلى مُحدِث محالٌ؛ إذْ لو احتاج إلى مُحْدِث لاحتاج مُحْدِثُهُ إلى مُحدِث أيضًا، فلزم الدَّور أو التسلسل، وهما مُحالان، أي: لا يُمكن وجودُهما، وحيث وجب له تعالى القِدَمُ استحال عليه ضده(١).

ولا يُتصور دور التقدم الذي هو المستحيل في أقل من ثلاثة؛ لأنَّ السابقين لكون كل منهما فاعلًا لا تتحقق سابقيته الأخير منهما إلا بثالث بتأخر وجوده عن وجود ذلك السابق الأخير، ومسبوقان لكونهما مفعولين لا تتحقق مسبوقية الأول منهما إلا بثالث يتقدم وجوده على وجود ذلك المسبوق الأول(٢).

قال الإمام الغزالي: والقديم المطلق: هو الذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أول، ويُعبَّر عنه بأنه أزلي، وقولك: واجب الوجود بذاته متضمن لجميع ذلك. وإن هذه الأساميَّ بحسب إضافة هذا الوجود في الذهن إلى الماضي والمستقبل.

وإنما يدخل في الماضي والمستقبل المتغيرات؛ لأنها عبارتان عن الزمان، ولا يدخل في الزمان إلا التغير والحركة؛ إذ الحركة إنما تنقسم إلى ماض ومستقبل، والمتغير يدخل في الزمان بوساطة التغير، فما جلَّ عن التغير والحركة فليس في زمان، فليس فيه ماض ومستقبل، فلا ينفصل فيه القدم عن البقاء، بل الماضي والمستقبل إنما يكون لنا إذا مضى علينا وفينا أمور، وستتجدد أمور، ولا بد من أمور تحدث شيئًا بعد شيء حتى تنقسم إلى: ماض قد انعدم وانقطع،

---

(١) يُنظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (تحفة المريد على جوهرة التوحيد)، ص١٠٧.

(٢) شرح العقيدة الكبرى، ت نزار حمادي (١٢٤٤) ص: ٧٦).

وإلى راهن حاضر، وإلى ما يتوقع تجدده من بعد؛ فحيث لا تجدد ولا انقضاء فلا زمان، «وكيف لا والحق عَزَّوَجَلَّ قبل الزمان، وحيث خلق الزمان، لم يتغير من ذاته شيء، وقبل خلق الزمان، لم يكن للزمان عليه جريان، وبقي بعد خلق الزمان على ما عليه كان».(١)

وأكد قوله «قديم» بقوله: «بلا ابتداء» ليؤكد القِدم المطلق، قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ۝٣٩﴾ [يس: ٣٩] القديم هو المحول، فإن أقلَّ مدة الموصوف بالقِدم الحول، ومنه يقال في العرف: هذا بناء قديم وهذا شيخ قديم(٢).

وهذا المعنى غير مراد في حق الباري، بل المراد بالقديم في صفاته هو الذي لا ابتداء لوجوده، فأكد بذلك احترازًا عن المعنى اللغوي والعرفي(٣).

---

(١) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، تح: بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م)، ص١٤٨ في شرح اسمه تعالى (الباقي).

(٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الثالثة، ١٤٠٧هـ، ٤/ ١٦.

(٣) قال الإمام الأشعري كما نقله عنه الإمام ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري: وكان يقول إن الحدوث أحد وصفَي الموجود، وذلك أن يكون وجودًا عن عدم، فأما القدم فهو وجود على شرط التقدم، ولم يكن يراعي في ذلك تقدم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية، بل كان يقول إن المحدث يوصف بأنه قديم على الحقيقة، إذ أريد به تقدمه على ما حدث بعده، كقوله تعالى: ﴿عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ۝٣٩﴾ [يس: ٣٩]، وإن العرجون كان قديمًا على الحقيقة على معنى أنه تقدم العراجين التي حدثت بعده. وكان يقول إن القديم الذي لم يزل موجودًا هو أحد وصفَي القدم ونوعي معناه، وبه كان يبطل قول من يقول: إن حقيقة معنى القديم أنه إله، وإنه لو كان كذلك كان يجب له من الإلهية بقدر ما يجب له من التقدم لكل ما يكون قديمًا حتى يكون كل ما يوصف بأنه قديم على وجه يكون إلهاً على وجه. =

جاء في أبكار الأفكار في أصول الدين(١): وأما القديم فقد اختلف المتكلمون فيه:

فذهب معمر(٢)، وعباد الصيمرى(٣)، إلى أن القديم من أسماء الإضافة، وكذلك الحادث(٤).

وأنه لا يعقل القديم إلا بالنسبة إلى الحادث، ولا الحادث إلا بالنسبة إلى القديم(٥).

= جرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، للإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م)، ص٢٥.

(١) أبكار الأفكار في أصول الدين (٣/ ٢٩٨).

(٢) معمَّر بن عباد السُّلمى. معتزلي من الغلاة من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظام، وهو من أعظم القدرية غلوًّا، وكان زعيمًا لفرقة نسبت إليه هي (المعمَّريَّة) تُوفِّي سنة ٢١٥هـ.
(لسان الميزان ٦: ٧١ والفرق بين الفرق ١٥١ ومقالات الإسلاميين ٧٨ والملل والنحل ٦٥)
وينظر: ما سيأتي في الجزء الثاني، القاعدة السابعة: الفرقة الرابعة عشرة: المعمرية لـ٢٤٥/ ب وما بعدها.

(٣) عبَّاد بن سليمان الصَّيمري: أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة من أصحاب هشام الفوطي، له مؤلفات كثيرة في الاعتزال، ودارت بينه وبين ابن كلاب مناظرات، تُوفِّي سنة ٢٥٠هـ (ينظر: طبقات المعتزلة ص٧٧ ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٧ و٢٣٩ و٢٥٠ و٢٥٢).

(٤) عرَّف الآمدي القديم والحادث فقال: «أما القديم: فقد يطلق على ما لا علة لوجوده: كالباري تعالى، وعلى ما لا أول لوجوده، وإن كان مفتقرًا إلى عِلَّة: كالعالم على أصل الحكيم». وأما الحادث: فقد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى العلة وإن كان غير مسبوق بالعدم: كالعالم. وعلى ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم فعلى هذا: العالم إن سُمي عندهم قديمًا؛ فباعتبار أنه غيرُ مسبوقٍ بالعدم وإن سُمي حادثا؛ فباعتبار أنه مفتقر إلى العلة في وجوده. (المبين للآمدي ١١٨-١١٩).

(٥) حتى إن الباري تعالى لا يوصف بكونه قديمًا قبل حدوث الحوادث ولا المصحح للوجود =

وذهب الجبائي: ومتبعوه إلى أن القديم: هو الإله تعالى، وأنَّ القِدمَ أخصُّ وصف الإله تعالى، وأن حقيقة الإله قدمه⁽¹⁾.

ولا يُتصورُ أن يكون غيرُه قديمًا، وإلا كان إلـهًا؛ وهو محال.

* * *

= يوصف بكونه حادثًا، إلا بالنسبة إلى سبق القديم عليه؛ وهو باطل.

فإنا إذا فرضنا موجودًا طالت مدته، وقطعنا النظر عن حادث آخر؛ وجد بعد العدم؛ فالقول: بتوقف قدمه، على حدوث الحادث: إما بمعنى أنه لا دوام لمدته دون حدوث الحادث، أو بمعنى أنه لا يطلق عليه اسم القديم لغة، دون حدوث الحادث، فإن كان الأول: فهو خلاف المعقول، والمحسوس، وإن كان الثاني: فلا بد من نقله بطريقة عن أهل اللغة؛ وهو غير مسلم. ولو ساغ ذلك من غير نقل؛ لما امتنع القول: إنّ الحي مضايف للميت، والعالم مضايف للجاهل، ونحوه، وليس كذلك؛ كيف: والنقل على خلاف ذلك؟ ولهذا يصح أن يقال لغةً لما عتق، وطالت مدته: قديم. وإن قطع النظر عن غيره. ومنه قولهم: دار قديمة، وبناء قديم: إذا كان عتيقًا طويل المدة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ (يس: ٣٩)، وقوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفۡكٞ قَدِيمٞ ﴿١١﴾﴾ (الأحقاف: ١١).

(١) يُنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص١٢٨، ١٢٩.

المطلب الثالث: القيام بالنفس

إن الله عَزَّوَجَلَّ قائم بنفسه غير محتاج إلى خلقه، وكما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ۝٦﴾ [التغابن: ٦]، وقال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ١-٢].

وقد ذكر المتكلمون الدليل على هذه المسالة بأنه «لو لم يقم بنفسه لافتقر إلى محل، وكان محله بكونه صانعًا أوْلى منه، وإذا صح وجود الصانع، وبطل افتقاره إلى محل، صحَّ أنّه قائمٌ بنفسه»(١).

ومن هذا يظهر أنَّ معنى القيام بالنفس عند المتكلمين شيئان:

أولهما: عدم افتقاره إلى محل.

ثانيهما: عدم افتقاره إلى المخصص، أي: الموجد، وضدها الاحتياج إلى غيره.

ومن الأدلة النقلية من ذلك:

﴿وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ۝٦﴾ [التغابن: ٦]، أي: «المستغني على الإطلاق، المُنعم على سائر الموجودات، المستوجب للحمد»(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ۝٢٤﴾ [الحديد: ٢٤]، قال: «فإن معناه: ومَن يعرض عن الإنفاق، فإن اللهَ غنيٌّ عنه وعن إنفاقه، محمود

---

(١) أصول الدين البغدادي: ٧٢.

(٢) إرشاد العقل السليم: ٧/ ١٤٨.

في ذاته لا يضرُّه الإعراض عن شكره بالتقرب إليه بشيء من نعمه، وفيه تهديد وإشعار بأنَّ الأمرَ بالإنفاق لمصلحة المنفِق»(١).

فبين استغناء الله تعالى عن جميع خلقه، إشارة إلى القيام بالنفس.

والدليل العقلي على ذلك:

١- الدليل على عدم افتقاره إلى مخصص: أنَّه لو افتقر إلى مخصص لكان حادثًا، كيف وقد سبق وجوب وجوده مقدمه وبقائه ذاتًا وصفات؟

٢- الدليل على عدم افتقاره إلى محل:

أ - لو افتقر إلى محل، لكان صفة، ولو كان صفة، لم يتصف بصفات المعاني، وهي واجبة القيام به تعالى للأدلة الدالة على ذلك، وذلك باطل فيثبت عدم افتقاره إلى محل.

ب - المتمكن محتاج إلى مكان، بحيث يستحيل وجوده بدونه، والمكان مستغنٍ عن المتمكن لجواز الخلاء، فيلازم المكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل(٢).

* * *

---

(١) إرشاد العقل السليم: ٨/ ٢١٢.

(٢) أصول الدين الإسلامي: ١١٣- ١٣١.

المطلب الرابع: صفات المعاني

قوله: [الحي القادر العليم السميع البصير الشائي الـمُريد]:

صفات المعاني هي كل صفةٍ قائمة بذاته عَزَّوَجَلَّ، تستلزم حكمًا معيَّنًا له، كصفة العلم مثلًا تستلزم أن يكون المتصف بها عليمًا، وهذا القسم من الصفات هو الذي تَنازَع فيه المعتزلة والأشاعرة، وصفات المعاني سبعٌ وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام.

* * *

الفرع الأول: البقاء

لم يذكرها المُصنِّف وقد درج علماء الكلام على ذكرها.

والْبَقَاءُ: صفةٌ ذاتيةٌ خاصةٌ بالله عَزَّوَجَلَّ ثابتةٌ بالكتاب العزيز، ومعناه امتناع لحوق العدم بذاته عَزَّوَجَلَّ، والدليل عليه: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ٢٧﴾ [الرحمن: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٣﴾ [الحديد: ٣].

ويقال في دليله العقلي ما قلناه في دليل القِدَم؛ إذ كما لا يُتصوَّر وجود مؤثر في واجب الوجود بالإيجاد، فلا يُتصوَّر وجود مؤثر فيه بالإعدام، وإلا لم يكن واجب الوجود، كما أنه يمكن فهم هذه الصفة بالطريقة ذاتها التي نفهم بها صفة القِدَم، إذ كلتا الصفتين لا مقياس في الخيال لهما، وإن كان في العقل دليل على ثبوتهما، فمن المستحيل أن يستطيع الخيال تصورهما وفهم حقيقتهما وإن كان العقل يجزم في الوقت نفسه بثبوتهما، وهكذا تعلم أن عدمَ قدرةِ العقل على تصوُّر الشيء ليس دليلًا على عدمه البتة كما هو واضح معلوم.

وجمهور الأشاعرة قد اختلفوا في البقاء أهو صفة لله سبحانه، أم لا؟ فذهب جمهورهم إلى إثباته، وقالوا: «إن الله تعالى أبديّ، ليس لوجوده آخر، فيستحيل أن يلحقه العدم والفناء»(١). وقالوا أيضًا: «ما ثبت قدمه استحال

---

(١) المسامرة: ٢٤.

عدمه»(١).

وخالف في ذلك الباقلاني، والجويني، والرازي، والآمدي، قالوا «لو كان البقاء زائدًا لكان له بقاء، إذ لو لم يكن البقاءُ باقيًا، لم يكن الوجودُ باقيًا؛ لأنَّ كونَه باقيًا إنما هو بوساطة البقاء، والمفروض زواله وحينئذ تتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معًا.

وقد أجيب عن هذا الدليل بمنع لزوم التسلسل؛ لأن البقاءَ بقاءُ نفْس البقاء، كما قيل في وجود الوجود، ووجوب الوجوب، وإمكان الإمكان»(٢).

وقال الآمدي: «لو كان البقاء صفة زائدة على نفس الوجود؛ لزم أن يكون للبقاء بقاء، ويكون البقاء قائمًا بالبقاء، وذلك ممتنع، إذ ليس قيام أحدهما بالآخر بأولى من العكس لاشتراكهما في الحقيقة واتحادهما في الماهية»(٣).

وقد استدل الأشعري وأتباعه على رأيهم في أنه صفة لله تعالى: «بأن الواجب باقٍ بالضرورة، فلا بدَّ أن يقوم به معنى وهو البقاء»(٤).

يقول الدكتور مُحَمَّد رمضان: «في الواقع أن الخلافَ في هذه المسألة مبنيٌّ على خلاف آخر حاصله: أصفةُ البقاء صفةٌ سلبية، أم هو صفة نفسية كالوجود، أم هو صفة من صفات المعاني؟

وذهب الباقلاني وأتباعه إلى أن البقاءَ صفةٌ نفسيةٌ كالوجود، وفسروه بأنه «الوجود المستمر فيما لا يزال»، أي: في المستقبل إلى غير نهاية.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٦.

(٢) شرح المواقف: ٣/ ٨٨.

(٣) غاية المرام فِي علم الكلام: ١٣٦.

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني: ٢/ ٧٩.

وأما الشيخ أبو الحسن الأشعري، فقد ذهب إلى أَنَّه صفةٌ من صفات المعاني، كالعلم، والقدرة، وفسرّه بأنه صفةٌ قائمة بالله تعالى، لها وجود زائد على وجود الذات.

لكن الراجح أن البقاء صفة سلبية، وأن معناه نفي العدم اللاحق بعد الوجود، أو عدم الآخرية للوجود»(١).

* * *

---

(١) الباقلاني وآراؤه الكلامية: ٥٠٦.

الفرع الثاني: القدرة:

وقدرة الله تعالى هي «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، يتأتى بها إيجاد كلّ ممكن وإعدامه على وفق الإرادة»⁽¹⁾.

و«القدرة صفة وجودية من شأنها تأتّي الإيجاد والإحداث بها على وجه يُتصور ممَّن قام به الفعل بدلًا عن الترك، والترك بدلًا عن الفعل»⁽²⁾.

والقدرة: صفة تؤثر على وفق الإرادة⁽³⁾.

ثم إنك إنْ لحظت هذه الصفة من حيث هي معنى أزلي قائم بذاته تعالى صالح؛ لأن يوجد به الممكنات أو يعدمها أو يكيّفها، بقطع النظر عن التنفيذ، فتلك هي القدرة التي تتعلق بالأشياء تعلقًا صلوحيًّا فقط، وإن لحظت تنفيذ الإيجاد والإعدام أو التكييف الفعلي، فتلك هي القدرة الإلهية في تعلقها

---

(١) متن السنوسية، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، (ت٨٩٥هـ)، المطبوع مع حاشية إبْرَاهِيم بن مُحَمَّد بن أَحْمَد البَاجُوْري شيخ الأَزْهر، (ت١٢٧٧هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، بلا تاريخ: ٣٠.

(٢) شرح المقاصد: ٢/ ٣٤٩.

(٣) فخرج ما لا يؤثر كالعلم، وما يؤثر لا على وفق الإرادة، كالطبيعة، وقيل: ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة، فالنفس الفلكية قدرة على الأول دون الثاني، والنفس النباتية بالعكس، وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين، والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين، ويرد عليهما القدرة الحادثة، فإنها لا تؤثر وليست مبدأ لأثر ويسمى كسبًا.

ينظر شَرْح المواقف: ٢ / ١١٤، ورفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد بن أحمد بن أبي بكر بن يوسف بن أحمد الكرمي، (ت ١٠٣٣هـ)، تحقيق: أسعد مُحَمَّد المغربي، دار حراء، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ: ٢٤.

التنجيزي(١).

وبذلك نُدرك أنَّ القدرةَ واحدة أيضًا، فإن نظرنا إلى تعلقها الصلوحي فهو تعلق أزلي قديم، وإن نظرت إلى تعلقها التنجيزي فهو تعلق حادث، أي إن كلا التعلقين عائدان إلى قدرة واحدة، وإنما الحادث هو التعلق التنجيزي بالأشياء، أما القدرة ذاتها فهي قديمة على كل حال.

ويقرُّ أهل السنة: «أن الله تعالى حي قادر، جبار قاهر، لا يعتريه قصور ولا عجز»(٢)، وأنه «إذا كانت له هذه الصفات كان حيًّا عالمًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، بالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام، لا بمجرد الذات»(٣).

وقد دلَّ الكتاب والسنة والإجماع على ثبوتها، ووصف الله بها، ومن أسمائه عَزَّوَجَلَّ: القدير، والقادر، والمقتدر.

ومن أدلة الكتاب على هذه الصفة ما يلي:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٠﴾ [البقرة: ٢٠]، وقوله: ﴿قُلۡ هُوَ ٱلۡقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبۡعَثَ عَلَيۡكُمۡ عَذَابٗا﴾ [الأنعام: ٦٥] ، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٖ وَنَهَرٖ ٥٤ فِي مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ ٥٥﴾ [القمر: ٥٤-٥٥].

ومن السنة، حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه شكا إلى النبي ﷺ وجعًا يجده في جسده منذ أسلم، فقال له رسول الله ﷺ: «ضع يدك

---

(١) كبري اليقينيات الكونية، للشيخ محمد سعيد البوطي، ص١٢٢.

(٢) يُنظر: قَوَاعِد العقائد، لأبي حَامِد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الْغَزالِيِّ، (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: موسى بن نصر عالم الكتب، بَيْرُوْت، ط٢، ١٩٨٥م: ١٤.

(٣) قواعد العقائد: ٣٦، ويُنظر أيضًا شرح المواقف: ٢ / ١١٤.

على الذي تألم من جسدك، وقل: باسم الله، ثلاثًا، وقل سبعَ مرات: أعوذ بالله، وقدرته، من شرِّ ما أجد وأحاذر»(١).

ودليل ثبوت القدرة له تعالى: وجودُ العالَمِ وتركيبه؛ لأنه لو انتفت عنه القدرة لكان عاجزًا، ولو كان عاجزًا لم يوجد شيءٌ، أي: بعض من هذه المخلوقات، وعدم وجود شيء منها محالٌ لما يخالفه الحس والعيان، فبطل ما أدى إليه وهو اتصافه تعالى بالعجز، فثبت نقيضه، وهو اتصافه تعالى بالقدرة، وحيث وجبت له القدرة استحال عليه ضدها، وقد أجمع أهل العلم على ثبوتها لله عَزَّوَجَلَّ حقيقة حكى ذلك الإجماع غير واحد من أهل العلم.

والأشاعرة والماتُريدية يرون أن كلَّ موجودٍ في الكون حادثٌ بدليل التغير، وكل ما يلزمه التغير والتبدُّل فهو حادث، فلا بد لصانع العالم أن تكونَ له قدرةٌ على هذا الإحداث، فلو لم تكن له قدرة لما وجد التغير من وجود وعدم وحركة وسكون، ولكن التغيرَ موجودٌ بالحسّ والمشاهدة فثبت أنَّ صانعَ هذا العالمِ قادرٌ، ومن ثم فهو مختار، ومن ثبت له الاختيار ثبت له القدرة، إذ لا معنى للاختيار من دون القدرة(٢).

ولما كان هذا متقَنًا على وفق نمط بديع ونظام مُحكَم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقَنة والنقوش المستحسنة، فقد ثبت أن صانعَ هذا العالمِ قادر؛ لأن مَن ثبت له إيجاد الأشياء على وجه معين كان قادرًا، أما دلالة التنزيه عن النقائص، فلو لم يكن اللهُ قادرًا لكان عاجزًا، والعجز صفة نقص، والله منزه عن النقائص، فلا بد أن يكون قادرًا؛ لأن القدرةَ صفةُ كمال(٣).

---

(١) رواه مسلم في كتاب السلام، باب استحباب وضع يده على موضع الألم مع الدعاء.

(٢) يُنْظَر: المواقف: ٢٨١، وأصول الدين الإسلامي: ١٥٠، وشرح النسفية: ٦٧.

(٣) يُنْظَر: الفرق بين الفرق: ٢٥٧.

وأهل السنة والجماعة يثبتون صفة القدرة لله تعالى على ما يليق بجلاله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل(١).

ولها سبعة تعلُّقات -وسيأتي الكلام على التعلُّقات بالتفصيل- وهي كالتالي:

واحدٌ صُلوحيٌّ قديم، وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام بها في وقت الإمكان.

وثلاثةٌ تنجيزية حادثة وهي: تعلُّقها بإيجاد الممكن بعد عدمه السابق، وتعلقها بإعدامه بعد وجوده، وتعلقها بإيجاده للبعث من القبر.

وثلاثة تعلُّقات قَبْضية: وهي:

تعلُّقها باستمرار عدم الممكن وقت إمكان الوجود قبل وجوده.

وتعلُّقها باستمرار وجوده بعد العدم.

وتعلُّقها باستمرار عدمه بعد الوجود.

فهذه التعلُّقات الثلاثة يقال لها: تعلُّقات قبضية، بمعنى أن الممكنَ في القبضة، فإنْ شاء الله أبقاه على حاله من العدم أو الوجود، وإن شاء أبدله بضده.

فلا ممكن إلا وهو حادث بفعله، وفائضٌ من عدله على أحسن الوجوه وأتمها وأعدلها، فكل ما سواه من إنسٍ وجن ومَلك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرَض ومُدرَك ومحسوس حادثٌ أنشأه بقدرته إنشاءً بعد أن لم يكن شيئًا، إذ كان الله في الأزل موجودًا لم يكن معه غيره،

---

(١) شرح صحيح البخاري، (١٠/ ٤٠٦)، ويُنظر: الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، (ص٢٤٥، ٢٤٧).

فأحدثَ الخلقَ بعد ذلك إظهارًا لقدرته وتحقيقًا لما سبق في إرادته لا يشذ عن قبضته مقدارٌ ولا تخرج عن قدرته تصاريف الأمور، ولا تُحصى مقدوراته تعالى، وضد القدرة (العجز).

* *

الفرع الثالث: الإرادة

ويُعرِّفها علماء العقيدة بأنها: صفةٌ أزلية قائمة بذاته تعالى من شأنها تخصيص الممكنات ببعض ما يَجوز عليها من وجودٍ وعدم وتكيُّف بقطع النظر عن أيِّ مؤثر خارجي⁽¹⁾.

مذهب أهل الحق⁽²⁾: أنَّ الباري تعالى مريد بإرادة قائمة بذاته، قديمة، أزليَّة، وجوديَّة، واحدة، لا تعدُّد فيها، متعلِّقة بجميع الجائزات، غير متناهية بالنَّظر إلى ذاتها، ولا بالنَّظر إلى متعلِّقاتها⁽³⁾.

أما عند الأشاعرة فالإرادة: صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه، فنحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس إرادة، فإن الإرادةَ بالاتفاق صفةٌ مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع والصفة المخصصة غير الميل، وليست أيضًا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع، ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب، وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما

---

(١) ينظر: الإنصاف، الباقلاني ٣٦، وأصول الدين، عبد القاهر البغدادي ١٠٢، حاشيته على أم البراهين، الدسوقي، ١٥٢ تحفة المريد، الباجوري ٧٦، وكبرى اليقينيات، د. البوطي ١٢٠.

(٢) ينظر: اللُّمع للأشعري ص٤٧، ٥٩، والتمهيد للباقلاني ص٤٧، ٤٩، ١٥٢ والإنصاف ص٣٦ له أيضًا، وأصول الدين للبغدادي ص١٠٢، ١٠٥، والإرشاد لإمام الحرمين ص ٦٣، ٧١، ٢٣٧، ٢٥٤ ولمع الأدلة له أيضًا ص ٨٣، ٨٥ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٤٧، ٥١ ونهاية الأقدام للشهرستاني ص٢٣٨، ٢٦٨، والمحصل للرازي ص١٢١، ١٢٣ ومعالم أصول الدين ص٤٤، ٤٥ على هامش المحصل. غاية المرام ص٥٢، ٧٥. شرح الطوالع ص ١٧٩، ١٨٢ والمواقف للإيجي ص٢٩٠، ٢٩٢ وشرح المقاصد للتفتازاني ٢/ ٦٩، ٧٢.

(٣) أبكار الأفكار في أصول الدين (١/ ٢٩٨).

فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالميل(١).

والترجيح للمكنات المقصود بها:

وإن هذه الممكناتِ الستة المتقابلات، وهي:

١- الوجود: يقابله العدم، وبالعكس.

٢- الصفات: فبعضها يقابل الآخر، فكونه أبيَض يقابل كونه أسود.

٣- الأزمنة: فبعضها يُقابل البعض الآخر، فكونه في زمن الطوفان يقابل كونه في زمن محمد ﷺ.

٤- الأمكنة: فبعضها يقابل بعضًا، فكونه في دمشق مثلًا، يقابل كونه في مكان آخر غيرها.

٥- الجهات: فبعضها يقابل بعضًا، فكونه في المشرق يقابل كونه في جهة المغرب.

٦- المقادير: فبعضها يقابل بعضًا، فكونه طويلًا يقابل كونه قصيرًا. وقد جمع بعضهم هذه الممكنات في بيتين فقال:

الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روى الثقات(٢)

- ويرادفها (المشيئة)(٣)، وضدُّها (الكراهة)، بمعنى عدم الإرادة.

---

(١) يُنظر: شرح المواقف: ٢ / ١٠٤.

(٢) العقيدة الإسلامية، د. مصطفى سعيد الخن، ص١٩٤.

(٣) الاعتقاد، البيهقي ١٧٥.

واستدلوا بأدلة نقلية كثيرة كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٤](١).

وأما الدليل العقلي لثبوت الإرادة له تعالى وجودُ العالم وتركيبه أنه تعالى لو لم يتصفْ بالإرادة لكان كارهًا، ولو كان كارهًا -أي: مُعدَم الإرادة- لم يتصفْ بالقدرة، لكن عدم اتصافه بها محال، إذ لو لم يتصف بها لكان عاجزًا، وكونه عاجزًا محالٌ، إذ لو عجز لما أوجد شيئًا من الحوادث، وذلك باطل لمشاهدة وجودها، فبطل ما أدى إليه عدم الإيجاد وهو عجزه، وإذا انتفَى العجز انتفت الكراهة وثبت نقيضها، وهو الإرادة، وحيث وجبت له تعالى الإرادة استحال عليه ضدها(٢).

فهي مشيئة الله تعالى النافذة، وقدرته الشاملة، وهو بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه ما في السموات، وما في الأرض من حركة، ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه، لا يكون في ملكه إلا ما يريد، وأنه عَزَّوَجَلَّ على كل شيء قدير، من الموجودات والمعدومات، فما من مخلوق في الأرض، ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه لا خالق غيره، ولا رب سواه، فليس لأحد مشيئة تنفذ إلا أن تنفذ منها مشيئة الله تعالى، وإنما يجري الخلق فيما سبق من علم الله، والقدَر سِرُّ الله لا يدرك بجدال ولا يشفي منه مقال، والحجاج فيه مرتجة، لا يفتح شيء منها إلا بكسر شيء وغلقه، وقد تظاهرت الآثار وتواترت الأخبار فيه عن السلف الأخيار الطيبين الأبرار بالاستسلام والانقياد والإقرار بأن علم الله سابق، ولا يكون في ملكه إلا ما يريد، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ۝٤٦﴾ [فصلت: ٤٦](٣).

ويجب الاعتقاد بأن اللَّه عَزَّوَجَلَّ قادر بقدرة واحدة قديمة أزلية تتعلق بجميع

---

(١) الأسماء والصفات، ١٣٩.

(٢) يُنظر: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، إبراهيم الباجوري، ص١١٠.

(٣) ينظر: التمهيد (٦/ ١٣، ١٤)، وينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/ ١٩٥، ١٩٦).

المقدورات، فلا يخرج مقدور عن مقدوراته، لأن ضدَّ القدرة العجزُ، فلو لم يكن في الأزل موصوفًا بالقدرة لكان موصوفًا بضدها وهو العجز، ثم يكون العجز صفة له قديمة، والقديم يستحيل عدمه كما ذكرنا في العلم فلا يكون أبدًا قادرًا، وذلك آفة، والرب عَزَّوَجَلَّ منزه عن الآفات، قال اللّه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىۡءٖ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البقرة: ٢٨٤] والكلام في إثبات جميع صفاته الذاتية كالكلام فيما ذكرناه من إثبات العلم والقدرة.

المذاهب الأخرى في صفة الإرادة:

- ذهب الفلاسفة، والمعتزلة: إلى إنكار ذلك، فإذا قيل له مريد: فمعناه عند الفلاسفة: راجع إلى سلب الكراهة عنه.

ووافقهم على ذلك النجّار(١) من المعتزلة: حيث إنه فسّر كونه مريدًا؛ بسلب الكراهة، والغلبة عنه.

- وأما النّظام(٢)، ....

---

(١) النجّار: أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي، المعروف بالنجّار شيخ النجّاريّة من المعتزلة، وإليه نسبتها، كان حائكًا، وهو من متكلمي (المجبرة) وله مع النظّام مناظرات، وهو وأتباعه يوافقون أهل السنة في بعض أصولهم: مثل خلق الأفعال، والمعتزلة في بعض أصولهم أيضاً: مثل: نفي الرؤية، وقد تُوفِّي النجار حوالي سنة ٢٣٠هـ.

(الملل والنحل ١/ ٨٨، والفرق بين الفرق ص٢٠٧، ومقالات الإسلاميين ١/ ٢١٦)، أما عن رأيه في الإرادة فيُنظر: شرح الأصول الخمسة ص٤٤٠ والملل والنحل ١/ ٨٩ والفرق بين الفرق ص٢٠٨.

(٢) النظّام: إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النَّظّام، تلميذ أبو الهذيل العلاف، وابن أخته من أئمة المعتزلة، وهو شيخ النظّامية التي نسبت إليه، من أذكياء المعتزلة، وذوي النباهة فيهم، من أشهر تلاميذه الجاحظ، وتُوفِّي سنة ٢٣١هـ. =

والكعبي⁽١⁾ فإنهما قالا: إن وصف بالإرادة شرعًا؛ ليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها. وإن أضيف إلى أفعال العبد؛ فالمراد أنه أمر بها.

- وزاد الجاحظ ⁽٢⁾ على هؤلاء بإنكار الإرادة شاهدًا، وقال: مهما كان الإنسانُ غيرَ غافل، ولا ساهٍ عما يفعله؛ بل إن كان عالـمًا به؛ فهو معنى كونه مريدًا.

- وذهب البصريون من المعتزلة: إلى أنه مريدٌ بإرادةٍ قائمة لا في محل.

- وذهبت الكرامية: إلى أنَّه مريدٌ بإرادة حادثة في ذاته، تعالى الله عن قول الزائغين⁽٣⁾.

= ينظر: طبقات المعتزلة ص٤٩ والملل والنحل ١/ ٥٣ والفرق بين الفرق ١٣١، ١٥٠ والنظام أبو ريدة.

أما عن رأيه في الإرادة، فينظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٤ والملل والنحل ١/ ٥٥.

(١) الكعبي: أبو القاسم عبد الله بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أحد أئمة المعتزلة، وشيخ الكعبية منهم، له آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. وقد أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ سنة ٣١٩هـ.

(وفيات الأعيان ٢/ ٢٤٨ والعبر ٢/ ١٧٦ والفرق بين الفرق ص١٨١).

أما عن رأيه في الإرادة، فينظر: شرح الأصول الخمسة ص٤٣٤ والملل ١/ ٧٨، ولمزيد من البحث والدراسة.

(٢) الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، البصري، المعتزلي (أبو عثمان) عالم، أديب، مشارك في أنواع العلوم، شيخ الجاحظية من المعتزلة. ولد بالبصرة سنة ١٦٣هـ وتُوفِّي بها سنة ٢٥٥هـ.

(وفيات الأعيان ٣/ ١٤٠ ولسان الميزان ٤/ ٣٥٥ وتاريخ بغداد ٢/ ٢١٢).

أما عن رأيه في الإرادة، فينظر: الملل والنحل ١/ ٧٥ والفرق بين الفرق ١٧٦، ١٧٧، ولمزيد من البحث والدراسة.

(٣) فيقول: «المشيئة والإرادة عبارتان عن معنى واحد فهو مريدٌ وله إرادة يباين بها صفة من يكون ساهيًا أو مغلوبًا أو مكرهًا» للتوسع في صفة «الإرادة» يُنظر: الوصول إلى معرفة الأصول =

- والإرادة عند المعتزلة من أنواع الكيفيات النفسانية، وهي اعتقاد النفع أو ظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا: إن نسبة القدرة إلى طرفَي الفعل على السويَّة فإذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته.

- وقيل: ليس الإرادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن، بل هذا هو المسمَّى بالداعية، وأما الإرادة: فهي ميلٌ يَتبع ذلك الاعتقاد أو الظن، كما أن الكراهةَ نفرةٌ تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه، وليست الإرادة من قبيل الاعتقاد والظن، فإنا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعلَ الفلاني فيه جلبُ نفعٍ أو دفع ضرٍّ ميلًا إليه مترتبًا على ذلك الاعتقاد، وهو -أي الميل- الذي نجده، أمر مغاير للعلم بالنفع أو دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها، وأيضًا فإن القادرَ كثيرًا ما يعتقد النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل(١).

وقد أجيب عن ذلك: بأنا لا ندعي أن الإرادةَ اعتقاد النفعِ أو ظنه مطلقًا بل نقول: هي اعتقاد نفع له أو لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله إلى أحدهما بلا ممانعة مانع من تعب أو معارضة، والميل الذي ذُكر إنما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة، بخلاف القادر التام القدرة، إذ يكفيه العلم

= للمؤلف ص٢٦، المتوسط: ٣٢، ٣٩، الأمد: ٧٣/ أ، اللمع: ٣٧، ٤٧، التمهيد: ٢٧، الإنصاف: ٣٦، أصول الدين: ١٠٢، الإرشاد: ٦٣ وفي مواضع أخرى، نهاية الأقدام: ١٠٧، الاقتصاد: ١٣١.

(١) يُنظر: حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر، لأبي الحسن شيث بن إبراهيم بن حيدرة، (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ: ٢٩، وشرح المواقف: ٢/ ١٠٣، ومرهم العلل المعضلة فِي الرد عَلَى أئمة المعتزلة، لعَبْد اللَّه بن أسعد بن علي اليافعي، (ت ٧٦٨هـ)، تحقيق: محمود مُحَمَّد محمود حسن نصار، دار الجيل، بَيْرُوْت، ط١، ١٩٩٢م: ١١٠.

والاعتقاد على قياس الشوق إلى المحبوب، فإنه حاصل لمن ليس واصلًا إليه دون الواصل، إذ لا شوق له⁽¹⁾.

والإرادةُ عند أهل السنة غير الرضا:

فقد يريد ويأمر ويرضى، كإيمان مَن علم اللهُ إيمانَه مثل أبي بكر (ﷺ)، وهذا يقال له «واجبٌ لغيره»، لأنه حيث تعلَّق علم الله وإرادته بوجوده في وقت وجب وجوده فيه، ويستحيل عدمه في ذلك الوقت، ويقال له: «مستحيل لغيره».

وقد لا يريد ولا يأمر ولا يرضى، كالكفر ممن ذكر، بل هو مستحيل.

وقد يريد ولا يأمر ولا يرضى، كالكفر ممن علم الله عدم إيمانهم مثل: فرعون وهامان وقارون، وكالمعاصي الواقعة في الكون، فإنَّ الجميعَ واقعٌ بإرادته تعالى.

وقد يأمر ولا يريد، كإيمان مَن عَلم الله أنه لا يؤمن كالإيمان ممَّن ذكر، وإنما أَمَرَهم به مع كونه لم يُرده منه لحكمةٍ يعلمها الله تعالى لا يُسأل عما يفعل، فالأقسام أربعة.

والرضا لازمٌ للأمر، وتتعلق الإرادة بكل ممكنٍ كالقدرة، لكن تعلُّق القدرة تعلُّق إيجاد وإعدام، وتعلُّق الإرادة تعلُّق تخصيص، فلا تتعلق بالواجب ولا بالمستحيل، وشمل الممكنُ الخيرَ والشرَّ، فلا يقع في الكون شيء من خير أو شر إلا بإرادته تعالى، إذ لا يصح أن يقعَ في الكون شيء قهرًا عنه تعالى، خلافًا للمعتزلة القائلين بأن إرادتَه تعالى لا تتعلق بالشرور والقبائح.

---

(١) يُنظر: لمع الأدلة فِي قَوَاعِد أهل السنة والجماعة، لإمام الحَرَمَيْنْ عبْد الملك بن عَبْد اللَّه الجُوَيْني الشَّافِعِيّ، (ت ٤٣٨هـ)، تحقيق: د. فوقية حسين محمود. عالم الكتب، بَيْرُوْت، ط٢، ١٩٨٧م: ١٢١، وشرح المواقف: ٢/ ١٠٣-١٠٤.

يقول الإمام ابن حجر العسقلاني: «وقال بعضهم الإرادة على قسمين: إرادة أمر وتشريع، وإرادة قضاء وتقدير، فالأولى تتعلق بالطاعة والمعصية سواء وقعت أم لا، والثانية شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحادثات طاعة ومعصية، وإلى الأول الإشارة بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وإلى الثاني الإشارة بقوله تعالى ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وفرق بعضهم بين الإرادة والرضا فقالوا: يريد وقوع المعصية ولا يرضاها، لقوله تعالى ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] الآية، وقوله ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾ [الزمر: ٧] وتمسكوا أيضاً بقوله ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾ [الزمر: ٧].

وأجاب أهل السنة بما أخرجه الطبري وغيره بسندٍ رجالُه ثِقات عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡۖ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾ [الزمر: ٧] يعني بعباده الكفار الذين أراد الله أن يطهِّر قلوبَهم بقولهم لا إله إلا الله، فأراد عبادَه المخلصين الذين قال فيهم ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢]، فحَبَّب إليهم الإيمان وألزمهم كلمة التقوى شهادة أن لا إله إلا الله.

وقالت المعتزلة في قوله تعالى ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الإنسان: ٣٠] معناه وما تشاؤون الطاعة إلا أن يشاء الله قسركم عليها، وتعقب بأنه لو كان كذلك لما قال إلا أن يشاء في موضع ما شاء؛ لأن حرف الشرط للاستقبال وصرف المشيئة إلى القسر تحريف لا إشعار للآية بشيء منه، وإنما المذكور في الآية مشيئة الاستقامة كسباً وهو المطلوب من العباد، وقالوا في قوله تعالى ﴿تُؤۡتِي

ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦] أي: يعطي من اقتضته الحكمة الملك، يريدون أن الحكمة تقتضي رعاية المصلحة ويدعون وجوب ذلك على الله، تعالى الله عن قولهم، وظاهر الآية أن يعطي المُلك مَن يشاء سواء كان متصفًا بصفات مَن يصلح للمُلك أم لا من غير رعاية استحقاق ولا وجوب ولا أصلح بل يؤتي الملك من يكفر به ويكفر نعمته حتى يهلكه ككثير من الكفار مثل نمرود والفراعنة، ويؤتيه إذا شاء من يؤمن به ويدعو إلى دينه ويرحم به الخلق مثل يوسف، وداود، وسليمان، وحكمته في كلا الأمرين علمه وإحكامه بإرادته تخصيص مقدوراته»⁽¹⁾.

وبعضهم قسَّم الإرادة إلى نوعين:

١- إرادة كونية تُرادِفها المشيئة وهما تتعلقان بكل ما يشاء الله فعله وإحداثه، فهو سبحانه إذا أراد شيئًا وشاءه كان عقب إرادته له كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

٢- إرادة شرعية تتعلق بما أمر الله به عباده مما يحبه ويرضاه، وهي المذكورة في مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

والفرق بين الإرادتين:

أنَّ الإرادةَ الكونية القدرية عامة تشمل جميع الحوادث وكل ما يقع في هذا الكون من خير وشر، وكفر، وإيمان، وطاعة، ومعصية.

أما الإرادة الدينية الشرعية فتختص بما يحبه الله ويرضاه مما جاء في الكتاب والسنة. فتجتمعان في حق المطيع وتنفرد الكونية القدرية في حق

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، للإمام العسقلاني، ج١٣/ ٥٣٢-٥٣٣.

العاصي والكافر.

ومعنى ذلك أن طاعة المطيع أرادها الله دينًا، وشرعًا، وكونًا، وقدرًا.

أما كفر الكافر فأراده الله كونًا وقدرًا، ولم يرده دينًا وشرعًا.

ومن واجب المؤمن الأدبُ مَعَ اللهِ تعالى بألَّا ننسب الشرور والقبائح إليه تعالى إلا في مقام التعليم، فإن ذلك لا يجوز كنِسبة خلق الأمور الخسيسة إليه تعالى، فلا يجوز أن يُقالَ في غير مقامِ التعليم: الله خالق القردة والخنازير.

مسألة في الإرادة:

ففي الإرادة جانبان، كما رأينا من خلال التعريف، جانب من حيث تعلقها بالممكنات، وجانب من حيث تعلقها بالواقع، فيلاحظ أنَّ هذه الصفة، من حيث هي معنى أزلي قائم بذات الله صالح لأن تُخصّص به الممكنات، فتلك هي الإرادة الصلوحية.

وإن لاحظت تعلقها الواقعي بمراد من المرادات، فتلك هي الإرادة التنجيزية وهي على كلٍّ إرادة واحدة قديمة، ولكن الذي يختلف فيها اعتبار التعلق وعدمه.

ولعلك تسأل: فكيف يكون تعلق الإرادة الإلهية بالممكنات قديمًا أيضًا كالإرادة الصلوحية العامة، مع أننا نسميها بالتنجيزية؟

وهذا هو مناط الخلاف الذي جرى بين الفرق.

والجواب: إن تَعلُّقَ الإرادة الإلهية بإيجاد شيء أو إعدامه قديم، ولا يمكن أن يكون حادثًا، إذ لو كان كذلك لكان من مستلزماته ألا يكونَ الله عالمًا ببعض ما يريد خلقه وفعله في المستقبل، وهو مُحال لما مرَّ بيانه، فثبت عكسه إذن، وهو

أن اللهَ يعلم في الأزل كل ما سيفعله وسيخلقه في الحين والوقت الملائمين، وهذا يعني بالبداهة أن إرادةَ الله التنجيزية مصاحبةٌ لعلمه القديم هذا⁽¹⁾.

أما معنى الإرادة التنجيزية فهي ليست بمعنى الخلق والظهور، وهو حادث، إنما يصح على القدرة، التي سنتحدث عنها، أما الإرادة فالتنجيز بالنسبة إليها هو محض تعلقها بممكن من الممكنات، سواء ظهر هذا الممكن إلى طور الوجود أم لم يظهر بعد، وقد تتعلق إرادة الإنسان بعمل من الأعمال، ثم يطويه عن التنفيذ إلى ما بعد سنوات كثيرة فتسمى إرادته هذه تنجيزية أي ليست مجرد قابلية محضة، بل هي توجه فعلي إلى مراد معين في وقت معين.

ولعل سائلاً يسأل: هل للإرادة تعلق كما للقدرة؟ وكذا العلم، من حيث تعلقهما بالممكنات، وهل الإرادة والمشيئة شيء واحد أم متغايران؟

والجواب عن الشق الأول كما يقول الإمام التفتازاني: «تمسَّك أصحابُنا بأن تخصيصَ بعضِ الأضدادِ بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل، لا بُدَّ أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصِّص، وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل، وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة.

وهو معنى واضح عند العقل، مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر، ويُنبَّه على مغايرتها للقدرة، أن نسبةَ القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها، وللعلم أن مطلقَ العلم نسبته إلى الكل على السواء، والعلم بما فيه من المصلحة، أو بأنه سيوجد في وقت كذا، سابق على الإرادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر

---

(١) كبرى اليقينيات الكونية، للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٢١.

عنها وفيه نظر، إذ قد لا يُسلِّم الخصم سَبق العلم بأنه يوجده في وقت على إرادته ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حالًا عن إرادته الوقوع حالًا، وما يقال إن العلم تابع للوقوع، فمعناه أنه يعلم الشيء كما يقع، وأن المعلومَ هو الأصل في التطابق لأنه مثالٌ وصورة له، ولا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة. والحق إن مغايرةَ الحالةِ التي نسميها بالإرادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية، ثم لقد تبين قِدمها، وزيادتها على الذات بمثل ما مرّ في العلم والقدرة»(١).

وأما الجواب عن الشق الثاني من التساؤل، يقول الإمام التفتازاني: «والإرادة والمشيئة، وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع. وفيما ذكر تبين على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى(٢)، وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمُكرَهٍ ولا ساهٍ ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره أنه آمِرٌ به(٣)،

---

(١) شرح المقاصد، للإمام التفتازاني، ٤/ ١٢٩-١٣٠.

(٢) قوله على من زعم أن المشيئة قديمة، زعمت الكرامية [هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام ولد بسجستان، نشأ في موطن الحشوية والمشبهة وهي خراسان، تُوُفِّي (٢٥٥هـ) وكان يدعو إلى جانب مذهبه بالتجسيم إلى روح الزهد والتنسك]، أن المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ما شاء الله من الحوادث من حيث يحدث، وأما الإرادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث، وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى، ينظر: حاشية الكستلي على العقيدة النسفية، للإمام التفتازاني، ص٨٦.

(٣) المشهور أن القول بأن معنى كونه تعالى مريدًا أنه ليس بمُكرَه ولا ساهٍ، ينسب إلى النجار من المعتزلة، في أحد قوليه، والقول بأن معنى إرادته فعل غيره أمره به، ينسب إلى الكعبي عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، أبو القاسم، رأس فرقة تسمى الكعبية من المعتزلة، ت سنة ٣١٩هـ، ومعنى إرادته تعالى فعل نفسه عند علمه به، وهو المراد مما وقع في =

كيف وقد أمر كل مكلَّف بالإيمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع»[١].

* *

= المواقف [ينظر: شرح المواقف،٨/ ٩٤ بحاشية السيالكوتي].

قال الكعبي: هي في فعله العلم، لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل من المصلحة، فإنه قول أبي الحسين البصري أحد أئمة المعتزلة، ت ٤٣٦هـ، ووقع في كلامه ما يدل على أن كثيرًا من معتزلة بغداد ذهبوا إلى أن إرادته تعالى فعل نفسه، أنه ليس بمُكرَه ولا ساهٍ، وفعل غيره أمره به، وينبغي أن يكون هذا هو المراد مما ذكر في الكتاب [يعني المواقف]. قال: والاعتراض على قول النجار، بأنه يوجب كون الجماد مريدًا، لأنه ليس بمُكرَهٍ ولا ساهٍ، ليس بشيء، لأنه إنما يفسر بذلك إرادته تعالى، وفيه تأمل، إذ المقصود أنه لو صح إطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح إطلاقه على الجماد، لقيام مصحح الإطلاق فيه أيضًا فتدبر. يُنظر: شرح العقيدة النسَفية للتفتازاني وعليها حاشية الكستلي، ص٨٦-٨٧.

[١] لقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩] ولقوله ﷺ: (ما شاء الله كان) وقد تلقته الأمة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف، وتأويله بأن المرادَ ما شاء الله مشيئة قسر وإلجاء، عدول عن الظاهر من غير دليل، يُنظر حاشية الكستلي على شرح التفتازاني للنسفية، ص٨٧.

الفرع الرابع: العلم

إن الله تعالى يتصف بصفة العلم، وهي: «صفة ذاتية أزلية تتكشف المعلومات عند تعلقها بها، وضدها: الجهل، وما في معناه، كالظن والشك والوهم والذهول والغفلة والنسيان والسهو»⁽¹⁾.

وهي صفةٌ قديمة قائمة بذاتِه تعالى، يعلم بها الأشياءَ من الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي عليه تفصيلًا⁽²⁾.

والعلم صفة ذاتية لله عَزَّوَجَلَّ ثابتة بالكتاب والسنة، ومن أسماء الله تعالى الحسنى: العلَّام، والعليم، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وقوله عَزَّوَجَلَّ في حديث الاستخارة: «اللهم إني أستخيرك بعلمك»⁽³⁾ وقوله: في حديث موسى ﷺ مع الخضر: «إنك على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه، وأنا على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه»⁽⁴⁾.

وقد أخذ أهل العلم، من هذه الآيات والأحاديث، وما في معناها أن الله متصف بالعلم الذي لم يسبقه جهل، ولا يلحقه نسيان، وأنه موصوف بالعلم

---

(١) أصول الدين الإسلامي: ١٥٩.

(٢) يُنظر: معالم العقيدة الإسلامية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، ص٣٣.

(٣) أخرجه البخاري في أبواب التهجد، باب: ما جاء في التطوع مثنى مثنى.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب: (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب من فضل الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ.

كغيره من الصفات اللائقة بجلاله، وجماله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

وعلمه تعالى القديم الأزلي، المتعلِّق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات؛ قال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيۡهِمۡ وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدَۢا﴾ [الجن: ٢٨]، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾ [البقرة: ٢٩].

وإنما تعلَّق بالواجبات والمستحيلات؛ لأنه ليس من صفات التأثير، إذ الصفة يجب لها عموم التعلق بكل ما صلحت له.

ولا يقال فيه إِنَّه مكتَسَبٌ ولا ضروري؛ لما يلزم على الأوَّل مِن سَبْق الجهل المستحيل عليه تعالى؛ إذ المكتسب هو الحاصل بعد النظر، فيكون عِلمُه تعالى حادثًا، وتقدم استحالته⁽¹⁾.

فيعلم عَزَّوَجَلَّ ما لا نهاية له تفصيلًا ككَمالاتِه، فتعلُّقُ العلمِ واحدٌ تنجيزيٌّ

---

(١) تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (ط المعارف) ص: ٧٠) لفظ الضروري يطلق على أربعة معانٍ، أحدها: ما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة، ونقيضه المكتسب، وهو المقدور بها، وهذا المعنى لا يختص بالعلم، بل يقال: حركة ضرورية أي غير مقدورة بالقدرة الحادثة، وثانيها: ما علم بغير دليل، وثالثها: ما علم من غير تقدم نظر. وهذان المعنيان مختصان بالعلوم. ورابعها: ما قارن ضرورة وحاجة كعلم الإنسان بجوعه وألمه. والممتنع عقلًا اتصاف علم الله تعالى به من هذه الأقسام هو الأخير منها، دون الثلاثة الأول منها لعدم استحالة مدلولاتها عليه تعالى، وأما إطلاق لفظ الضروري على علمه تعالى فممتنع مطلقًا لإيهامه المعنى الرابع منها، وأما العلم البديهي فهو ما لا يقترن بضرر ولا حاجة، وهو بهذا الاعتبار لا يمتنع وصف علمه تعالى به، لكن امتنع إطلاق لفظ البديهي على علم الله تعالى لإشعاره بالحدوث؛ إذ يقال: بده النفسَ الأمرُ، إذا أتاها بغتة بغير سابقة شعور، والحاصل أن العلم الحادث ينقسم ثلاثة أقسام: ضروري، وبديهي، وكسبي، ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى.

قديمٌ، فهو تعالى عالمٌ بجميع المعلومات محيط بجميع ما يجري تحت تخوم الأرض إلى أعلى السموات لا يعزب عن علمه مثقال ذرةٍ في الأرض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء بعلمٍ قديم أزلي لم يَزَلْ موصوفًا به في أزل الآزال، لا بعلمٍ متجددٍ موصوفٍ بالحلولِ والانتقالِ، فلا تتناهى معلوماته، وضدها الجهل⁽¹⁾.

وهذه الصفة ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة، ومن أسمائه العليم ومعناه ظاهر، وكماله أن يحيط بكل شيء ظاهره وباطنه، دقيقه وجليله أوله وآخره، عاقبته وفاتحته، ثم لا يكون مستفادًا من المعلومات، بل المعلومات مستفادة منه، وهي صفة تنفي عن الله الاتصاف بالجهل، وهو مذهب الأشاعرة وغيرهم.

والأشاعرة والماتريدية مجمعون على ذلك، كما أنهم مجمعونَ على أن علمَ الله واحدٌ لا يتعدد⁽²⁾.

- المذاهب الأخرى:

وخالفهم في هذا الأصل فرق، منهم الزرارية⁽³⁾، والجهمية في دعواهما حدوث علم الله تعالى، وأنه لا يعلم الشيء قبل حدوث علمه به.

والخلاف الثاني: مع معمر القدري؛ فإنه لا يجوّز أن يقال: إن الله عالمٌ بنفسه.

والخلاف الثالث: مع الكرامية الذين زعموا «أن لله علمين يعلم بأحدهما

---

(١) يُنظر: المصدر السابق الصفحة نفسها.

(٢) شرح أسماء الله الحسنى، لحجة الإِسْلامِ أَبِي حَامِد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الْغَزَالِيِّ: ٧٦.

(٣) الزرارية: أصحاب زرارة بن أعين الرافضي، يزعمون أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير، حتى خلق ذلك لنفسه، وهم يسمون التيمية ورئيسهم زرارة بن أعين.

معلوماته، ويعلم هذا العلم بالعلم الآخر»⁽¹⁾.

وقد ناقشهم العلماء في ذلك، ومنهم الإمام الغزالي الذي أسهب في الردِّ عليهم وتفنيد مزاعمهم، ومما قاله: «لا يخلو العالم أن يكون له محدِث أو لا محدث، فإن لم يكن له محدث بطل بما قدمناه، وإن كان له محدث لم يخلُ أن يحدثه وهو عالم به أو غير عالم به، فإن قيل: أحدثه ولا علم له به فهو إما مقهور أو ذاهل، وهذا باطل، إذ ذاك محال وقد تقدم ما ينفيه فلم يبقَ إلا أنه عالم»⁽²⁾.

أما المعتزلة فقد نفوا أن يكون الله تعالى متصفًا بصفة العلم، وقد تمسَّكوا في امتناع كونه عالمًا بالعلم بوجوده، كما سبق⁽³⁾.

- وعلم الله تعالى ليس كعلم المخلوقات فعلمه تعالى أزلي قديم وعلم المخلوقات حادث ومحدود وقاصر.

---

(١) أصول الدين للبغدادي: ٩٥.

(٢) معراج السالكين، لحُجَّة الإِسْلامِ أَبِي حَامِد مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أَحْمَد الْغَزَالِيِّ الطَّوْسي، (ت ٥٠٥هـ)،: ١٢٧.

(٣) وقالوا في تعليل ذلك:

الأول-إنه لو كان كذلك لزم حدوث علمه، أو قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان، وجه اللزوم: أنه إذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد، وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم، لا أن يكون علمه به بطريق تعلق الذات، وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا، وإذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم أو الحدوث.

والجواب عن ذلك: أن تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفين في لازم واحد، ولو سلم، فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم أو الحدوث لجواز إِخْتِلَاف المتماثلات في الصفات، كالموجودات على رأي المتكلمين. الفرق بين الفرق: ٣٢٣.

ولقد تضافرت الأدلة على كون الله عالما بالأشياء قبل وجودها، وأنه تعالى لا يحصل له علم لم يكن يعلم به قبل، وهذا هو المقصود بالعلم الأزلي، فلا معنى هذا إلا أن الله تعالى عالمٌ لم يزل عالماً بما كان وبما يكون وبما سيكون، وعلمه بذلك كله لم يزل، ولا يطرأ له علم لم يكن له، وعلماء أهل السنة عندما يقولون: علم الله قديم، لا يريدون أكثر من هذا المعنى.

أما الفلاسفة -أو طائفة منهم- فزعموا أن الله عالمٌ بالأشياء على سبيل الإجمال، أي: بالكليات، لا بالجزئيات الحادثة التي تحدث وتنعدم، وزعموا أن ما ألجأهم إلى نفي علمه جل وعز بالجزئيات، هو أنه إن كان عالماً بها يلزم قيام الحوادث بذاته -جل وعز- وهو محال، فلذلك قالوا ما قالوا⁽¹⁾.

والردُّ عليهم واضح بيِّن، فتغيُّر المعلوم لا يلزم عنه تغيُّر العلم، بل الله تعالى يعلمُ الشيءَ قبل وجوده بأنه معدوم، وبعد وجوده بأنه موجود، وكلا هذين الأمرين معلوم لله تعالى أزلًا، وليس المعنى: أنه عند عدم الشيء يحصل علم الله بأنه انعدم، وعند وجوده يحصل علمه بأنه وجد.

ومما يجدر ذكره هاهنا أنَّ تعلُّق الإرادة تابع لتعلق العلم في التعقُّل فقط لا في الخارج؛ لأنهما قديمان، بمعنى أنك تتعقل أولًا تعلُّق العلم، ثم تتعقل تعلُّقَ الإرادة، وتعلُّقُ القدرة التنجيزيُّ تابع للتعلقين، وبينه وبينهما ترتيب في التعقل والخارج، لأنه حادثٌ وهما قديمان.

ودليل ثبوت العلم له تعالى وجود العالم وتركيبه أيضًا، لأنه تعالى لو لم يتَّصفْ بالعلم لاتَّصفَ بالجهل، ولو كان جاهلًا لم يتصف بالإرادة، ولو لم يكن

---

(١) يُنظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تح: د. عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، ٥/ ١١٠.

مريدًا لم يوجَدْ شيءٌ من العالم، وهو محال لمشاهدة وجوده بالحس والعيان، وحيث وجب له تعالى العلم استحال عليه ضده.

ولَدَى تأملك في هذا التعريف تعلم أن هذه الصفة ليس من شأنها تخصيص الممكنات أو التأثير فيها بوجه من الوجوه، ولكن شأنها مجرد الكشف والاطلاع سواء تعلق بواقع ظهر إلى الوجود أم بمُغيَّب لا يزال في جوف العدم⁽¹⁾.

* * *

---

(١) كبرى اليقينيات الكونية، للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٢٠.

الفرع الخامس: الحياة

أثبت أهل السنة والجماعة صفة الحياة لله عَزَّوَجَلَّ(١)، وهي من الصفات السمعية العقلية؛ ولأن العقل يثبت أن الله متصفٌ بالحياة، وإذ لو لم يتصف بالحياة لاتَّصف بضدها، وهو الموت والفناء وهذا محال بدليل ظهور الأفعال منه عَزَّوَجَلَّ.

«والحياة: صفة أزلية توجب له صحة العلم والإرادة، وباقي صفات المعاني والمعنوية»(٢)، وضدها الموت.

وقد ورد في القرآن الكريم وصف الله بأنه حي في آيات كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]. وقوله تعالى: ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ﴾ [طه: ١١١]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥].

---

(١) يُنظر: اللُّمع للأشعري ص٢٥، والتمهيد للباقلاني ص ٤٧، والإنصاف له أيضًا ص٣٥، وأصول الدين للبغدادي ص١٠٥، والإرشاد لإمام الحرمين ص٦٣، ولمع الأدلة ص٨٢، والشامل ص٦٢١ له أيضًا، والاقتصاد للغزالي ص٤٧، والمحصل للرازي ص١٢١، ومعالم أصول الدين له أيضًا ص٤٤، يُنظر: غاية المرام ص١٣٣. ومن كتب المتأخرين المتأثرين بالآمدي، يُنظر: شرح الطوالع ص١٧٩ والمواقف للإيجي ص٢٩٠ وشرح المقاصد للتفتازاني ٢/ ٧٢، ٧٣.

(٢) شرح الخريدة البهيّة، لأبي البركات أحمد بن محمّد بن أحمد الدّردير العدوي المالكي، (ت ١٢٠١هـ)، ومعه حاشية العلامة أحمد بن محمّد الصّاوي المالكي الخلوتي، (ت ١٢٤١هـ): ٧٨.

وأما الأدلة من السنة فكثيرة أيضًا فمنها: حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ كان يقول: «اللهم لك أسلمتُ وبك آمنت وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، اللهم إني أعوذ بعزتك، لا إله إلا أنت أن تضلني أنت الحي الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون»⁽¹⁾.

وقيل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وخصه بصفة الحياة إشارة إلى أن الحيَّ هو الذي يُوثَق به في المصالح، ولا حياة على الدوام إلا لله عَزَّوَجَلَّ دون الأحياء المنقطعة حياتهم، فإنهم إن ماتوا ضاع من يتوكل عليهم⁽²⁾، فالحياة صفة حقيقية لازمة لذاته تعالى لائقة بكماله وجلاله وعظمته.

وأما دليلها العقلي، هو ما ثبت من اتصافه عَزَّوَجَلَّ بصفة العلم والقدرة والإرادة وغيرها، حيث لا يُتصوَّر قيامُها إلا لمن ثبتت له صفة الحياة.

والحي: الدائم الحياة، والحي الباقي الذي لا يفنى، المنفرد بالألوهية⁽³⁾.

ويتصف الله عَزَّوَجَلَّ بصفة الحياة حيث «كون العالم القادر حيًا ضروري، إذ لا يعني بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، والعالم بجميع المعلومات، والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيًا»⁽⁴⁾.

فهو تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم، ولا يُعارضه فناء ولا موت⁽⁵⁾.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء، باب التعوذ من شر ما عمل، ومن شر ما لم يعمل.

(٢) السراج المنير: جزء ١ ص٥٣٩.

(٣) المصدر السابق: جزء ١ ص ١٩٣.

(٤) يُنظر: الاقتصاد في الاعتقاد: ٦٥.

(٥) يُنظر: كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٣٠.

فهو عالم وقادر، فمن المستحيل قيامُ العلم والقدرة بغير الحي (١)، ولأن الحياةَ من صفات الكمال، بل هي مستلزمةٌ لجميع صفات الكمال، وكل كمال لا نقص فيه ثبت لمخلوق، فمن باب أولى أن يتصفَ به الخالقُ فهو أوْلى به.

ومن أدلة: ثبوت الحياة له تعالى «وجود العالم» وتركيبه؛ لأنه تعالى لو لم يتصف بالحياة لاتصف بالموت، ولو كان ميتًا لم يكن قادرًا ولا مريدًا ولا عالـمًا، وهو محال، إذ لو كان تعالى كذلك لم يوجَدْ شيءٌ من العالم، وذلك باطل، لأنه خلافُ الحس والعيان.

والحياة لا تتعلق بشيء، وهي شرط عقلي في صفات المعاني يلزم من وجودها وجود صفات المعاني ما عداها، ومن عدمها العدم، وحيث وجبت له تعالى الحياة استحال عليه ضدها.

والحياة والقيومية من صفات الله الذاتية(٢) يثبتهما أهل الحق لله تعالى على الحقيقة، وعلى ما يليق بجلال الله وعظمته من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، وقد دلَّ الكتاب والسنة والإجماع على وصف الله تعالى بالحياة وبالقيومية.

وذهب كثير من الأشاعرة في قولهم إن الحياة هي غير الروح، ويتضح ذلك في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]، إذ قال: «النفخ إجراء الريح إلى تجويف جسم صالح لإمساكها والامتلاء بها، وليس ثمة نفخ ولا منفوخ، وإنما هو تمثيل لإفاضة ما به الحياة بالفعل على المادة القابلة لها، أي: فإذا كملت استعداده، وأفضت عليه ما يحيا به من الروح التي هي من أمري»(٣).

---

(١) يُنظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ) ص٢٩٠.

(٢) صفة القيومية صفة ذاتية باعتبار، وفعلية باعتبار آخر، فالله عَزَّوَجَلَّ قائم بنفسه عَزَّوَجَلَّ، ومُقِيم لغيره.

(٣) يُنظر: إرشاد العقل السليم: ٥/ ٧٤.

معنى الإحياء عند المتكلمين:

يتبين معنى الإحياء عند الأشاعرة من خلال تعريفهم للمحيي، يقول البيهقي: «المحيي ويختص بخلق الحياة»(١)، ويعرف المحيي مرة أخرى فيقول: «المحيي جاعل الخلق حيًّا بإحداث الحياة فيه»(٢)، كما يعرف الإحياء بقوله: «الإحياء إنما هو إعادة الحياة إلى من كان حيًّا فأميت»(٣).

وقال الرازي في تعريف المحيي: «واعلم أنه تعالى يحيي النطفة والعلقة بخلق الحياة فيهما، ويحيي الأرض بإنزال الغيث؛ يحيي الأجسام بالأرواح، ويحيي الأرواح بالمعارف والواردات الغيبية»(٤).

ويُلحظ على التعريفات السابقة أنها تجعل الإحياء بمعنى الخلق، والخلق عندهم هو المخلوق، فهو صفة بائنة عن ذات الرب، كما أن الإحياءَ عندهم هو وجودُ الحياة في الحي من غير فعل يقوم بالرب، فقد جعلوه محييًا بوجود الحياة في غيره، وكذلك جعلوه مميتًا، وهذا مما عارضهم به المعتزلة، ولم يجيبوا عنه بجواب صحي.

يقول عبد القاهر البغدادي وهو يتحدث عن أسماء الله تعالى: «أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام: قِسم منها يستحق لذاته كوصفه بأنه شيءٌ وموجود وذات وغني ونحو ذلك. وقسم منها يستحق لمعنى قام به كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير. وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق

---

(١) شعب الإيمان للبيهقي ١ / ٦٦.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص٩٥.

(٣) شعب الإيمان ١ / ١٦٨.

(٤) شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٣٠٥، ٣٠٦.

والغافر ونحو ذلك، وأما ما اشتق منها عن فعله فليس من أسمائه الأزلية»⁽¹⁾.

ويقول البيهقي مبينًا أنواع صفات الله: «ثم صفات الله -عز اسمه- قسمان:

أحدهما: صفات ذاته، وهي ما استحقه فيما لم يزل ولا يزال، والآخر: صفات فعله وهي ما استحقه فيما لا يزال دون الأزل، ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل كالحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك من صفات ذاته، وكالخلق والرزق والإحياء والإماتة والعفو والعقوبة، ونحو ذلك من صفات فعله، ومنه ما طريق إثباته ورود خبر الصادق به فقط كالوجه واليدين والعين في صفات ذاته، وكالاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك من صفات فعله، ونعتقد في صفات ذاته أنها لم تزل موجودةً بذاته، ولا تزال موجودةً به، ولا نقول فيها أنها هو ولا غيره، ولا هي هي ولا غيرها، ونعتقد في صفات فعله أنها بائنةٌ عنه سبحانه، ولا يحتاج في فعله إلى مباشرة ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]»⁽²⁾.

ويقول الجويني: «من أسمائه ما نقول: إنه هو هو؛ وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده، ومن أسمائه ما نقول: إنه غيره؛ وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق، ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره؛ وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر»⁽³⁾، وقال أيضاً: «والمرتضى عندنا طريقة شيخنا ﷺ، فإن الأسماءَ تتنزل منزلة الصفات، فإذا أُطلقت ولم تقتضِ نفيًا حُملت على ثبوت متحقق، فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك

---

(١) أصول الدين ١٢١ -١٢٢.

(٢) الأسماء والصفات ص١٣٧-١٣٨.

(٣) الإرشاد ص ١٤٣ -١٤٤.

إلى ثبوت وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق، ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقًا، إذ لا خلق في الأزل، ولو وُصف بذلك على معنى أنه قادرٌ كان تجوزًا»(١).

وقالوا: «وصفات الأفعال كالإحياء والإماتة فإنها غير أيضًا، بمعنى أنها منفكة؛ لأنها هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة»(٢).

فالأشاعرة لا يثبتون صفات الأفعال لله تعالى ومنها الإحياء، وقد فسروه

---

(١) المصدر نفسه ص ١٤٣.

(٢) شرح جوهرة التوحيد ص٨٠. قالَ الباقِلاَّنيُّ: (أنَّه الحَيُّ الَّذي لا يَموتُ، والدَّائِمُ الَّذي لا يَزولُ، وأنَّه إلهُ كلِّ مَخلوقٍ، ومُبْدِعُه ومُنْشِئُه، ومُخْتَرِعُه، وأنَّه لم يَزَلْ مُسَمِّيًا لنَفْسِه بأسْمائِه، وواصِفًا لها بصِفاتِه، قَبْلَ إيجادِ خَلْقِه، وأنَّه قَديمٌ بأسْمائِه وصِفاتِ ذاتِه الَّتي مِنها: الحَياةُ الَّتي بِها بانَ مِن المَوْتِ والأمْواتِ، والقُدْرةُ الَّتي أبدَعَ بِها الأجْناسَ والذَّواتِ، والعِلمُ الَّذي أحكَمَ به جَميعَ المَصْنوعاتِ، وأحاطَ بجَميعِ المَعْلوماتِ، والإرادةُ الَّتي صَرَفَ بها أصْنافَ المَخلوقاتِ، والسَّمْعُ والبَصَرُ اللَّذانِ أدرَكَ بِهما جَميعَ المَسْموعاتِ والمُبْصَراتِ، والكَلامُ الَّذي به فارَقَ الخَرَسَ والسُّكوتَ وذَوي الآفاتِ، والبَقاءُ الَّذي به سَبَقَ المُكَوَّناتِ، ويَبْقى به بَعْدَ جَميعِ الفانِياتِ).

وقالَ الباقِلَّانيُّ أيضًا: (يَجِبُ أن يُعلَمَ أنَّ الباريَ جَلَّتْ قُدْرتُه حَيٌّ، وهذه المَسْألةُ أوَّلُ مَسائِلِ قَوْلِ الشَّيْخِ: مَوْصوفٌ بما وَصَفَ به نَفْسَه في كِتابِه، وعلى لِسانِ نَبيِّه، فنَقولُ: الباري يوصَفُ بالحَياةِ، والدَّليلُ عليه قَوْلُه تَعالى: الْحَيُّ الْقَيُّومُ [البقرة: ٢٥٥]، وقَوْلُه تَعالى: وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ [الفرقان: ٥٨]).

٢- قالَ الغَزاليُّ: (العِلمُ بكَوْنِه عَزَّ وَجَلَّ حَيًّا، فإنَّ مَن ثَبَتَ عِلمُه وقُدْرتُه بالضَّرورةِ حَياتُه، ولو تُصُوِّرَ قادِرٌ وعالِمٌ فاعِلٌ مُدَبِّرٌ دونَ أن يكونَ حَيًّا، لجازَ أن يُشَكَّ في حَياةِ الحَيَواناتِ عِنْدَ تَرَدُّدِها في الحَرَكاتِ والسَّكَناتِ، بل في حَياةِ أرْبابِ الحِرَفِ والصِّناعاتِ، وذلك انْغِماسٌ في غَمْرةِ الجَهالاتِ والضَّلالاتِ!).

في التعريفات السابقة بالخلق، والخلق عندهم هو المخلوق، وليس صفة قائمة بذات الله تعالى بل هو من متعلقات القدرة عندهم، فالخلق والإحياء والإماتة، بل وجميع صفات الأفعال يقولون إنها بائنة عنه سبحانه، وأنها لا تحقق وصفًا في ذاته.

أما الماتُريدية فإنهم يُرجعون صفة الإحياء، بل وجميع صفات الأفعال، إلى صفة التكوين، والتكوين هو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود⁽¹⁾. ويقولون في تعريف التكوين: إنه «صفة معنى قديمة قائمة بالذات العلية تسمى التكوين، زيادة على السبع، فإن تعلقت بالحياة سميت إحياء، وبالموت سميت إماتة وغير ذلك»⁽٢⁾.

ويقول ملا علي قاري: «فالصفات الأزلية عندنا ثمانية، لا كما زعم الأشعري من أن الصفاتِ الفعلية إضافات، ولا كما تفرَّد به بعض علماء ما وراء النهر بكون كل من الصفات الفعلية صفة حقيقية أزلية، فإن فيه تكثير القدماء جدًّا، وإن لم تكن متغايرةً فالأَوْلى أن يقال: إن مَرجعَ الكل إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياءً، وبالموت إماتةً، وبالصورة تصويرًا إلى غير ذلك، فالكل تكوين، وإنما الخصوص بخصوصيات المتعلقات»⁽٣⁾.

وفي دستور العلماء: «والتكوين عند بعض المتكلمين صفة أزلية لله تعالى وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل، والتخليق، والإيجاد، والإحداث، والاختراع، ونحو ذلك، ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، والمحققون منهم

---

(١) ينظر: التمهيد لأبي المعين النسفي ص ٢٨، شرح الفقه الأكبر ص ٣٥، موسوعة مصطلحات جامع العلوم ص ٣٤.

(٢) حاشية العدوي على كفاية الطالب ١ / ٥٤.

(٣) شرح الفقه الأكبر ص ٣٥.

على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، وعلى أن الحاصل في الأزلي هو مبدأ التخليق، والترزيق، والإماتة، والإحياء، وغير ذلك، وليس ذلك المبدأ سوى القدرة والإرادة»⁽¹⁾.

ويتضح من خلال النقول السابقة أن الماتُريديةَ لا تثبت صفات الأفعال على أنها أوصافٌ حقيقية لذات الرب، وتجعلها صفة واحدة أزلية هي التكوين، وهذه الصفة لا تتعلق بمشيئة الرب.

وذهبت الفلاسفة إلى معنى كونه حيًّا، أنه ليس بميت⁽²⁾.

واتفقت المعتزلة⁽³⁾: على كونه حيًّا لا بحياة. لكن منهم من قال: معنى كونه حيًّا: أنه لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر، كأبي الحسين البصري.

فالمعتزلة فإنهم ينفون جميع صفات الله تعالى، وقد تأولوا الإحياء والإماتة على أنها مخلوق منفصل عن الله تعالى، يقول معمر⁽⁴⁾: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] «إنما معناه خلق الإماتة والإحياء»⁽⁵⁾.

---

(١) موسوعة مصطلحات جامع العلوم المسمى دستور العلماء لأحمد نكري ص٣٤.

(٢) يُنظر: الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص١٦١، ١٦٧، والمغنى له ٥/ ٢٢٩، ٢٣١ والمحيط بالتكليف له أيضا ص ١٢٧، ١٣٥، ينظر: كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ص ٨٦ تحقيق د/ الأهواني، طبع الحلبي سنة ١٩٤٨م، وعيون المسائل للفارابي ص٥٠، والنجاة لابن سينا ص٢٤٩.

(٣) يُنظر: الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص١٦١، ١٦٧ والمغنى له ٥/ ٢٢٩، ٢٣١ والمحيط بالتكليف له أيضا ص١٢٧، ١٣٥.

(٤) معمر بن عباد السلمي، رأس فرقة المعمرية من المعتزلة، ينظر مقالاته في: الفرق بين الفرق ص١٥١-١٥٥، الملل والنحل١/ ٦٥٧٠.

(٥) الفصل لابن حزم٢/ ٩٢.

وعلَّق ابنُ حزم عليه بقوله: «الموت والحياة هما الإحياء والإماتة بلا شك، لأن الإحياءَ والحياة هو جمعُ النفس مع الجسد المُركَّب الأرضي، والموت والإماتة شيء واحد وهو التفريق بين الجسد والنفس المذكورة فقط، وإذا كان جمع الجسد والنفس، وتفريقهما، مخلوقين لله عَزَّوَجَلَّ، فقد صح أن الموتَ والحياة مخلوقان له تعالى يقينًا»(١).

ويتفق المعتزلة، مع الأشاعرة، وطائفة من الفلاسفة المتأخرين، على أن فعلَ الله هو عينُ المفعول، وأن التكوينَ عينُ المُكَون، وأن الرب تعالى لا يقوم به شيء من الأفعال الاختيارية المتعلقة بقدرته ومشيئته.

* * *

---

(١) الفصل/ ٩٢.

الفرع السادس: السمع والبصر

وهما صفتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى، ينكشف بهما الموجود من ذواتٍ وأصوات وألوان وغيرِها، وتعلُّقهما تعلُّق انكشاف كتعلق العلم.

أما السمع فهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات أو بالموجودات فتدرك إدراكًا تامًا لا على طريق التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء.

والبصر: وهو أيضًا صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمبصرات أو الموجودات، فتدرك إدراكًا تامًا لا على طريق التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصل شعاع(١).

ويرى جميع المرئيات، والسمع صفة أزلية شأنها إدراك كل مسموع، وإن خفي(٢).

وهو تعالى يسمع بها كل مسموع سمع إدراك لا سمع علم به من غير أذن، ولا جارحة(٣).

والبصر صفة أزلية شأنها إدراك كل مبصر وإن لطف(٤).

---

(١) يُنظر: التوضيح والتبيين، للشيخ السويدي، ورقة (٤٥، ٤٦).

(٢) ينظر: المسامرة: ٦٨.

(٣) أصول الدين للبغدادي: ٩٦.

(٤) يُنظر: شرح جوهرة التوحيد المسماة (إتحاف المريد بجوهرة التوحيد)، لإبراهيم بن محمّد بن أحمد الباجوري: ٦٧، المسامرة: ٦٨.

واختلف الأشاعرة في قولهم باتصافه سبحانه بصفة السمع، فقال أبو الحسن الأشعري: كل موجود يجوز كونه مسموعًا(١).

وذهب الغزالي إلى أن ما يوجب العلم به «أنه تعالى سميعٌ بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير، وكيف لا يكون سميعًا بصيرًا، والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص؟ فكيف يكون المخلوقُ أكملَ من الخالق، والمصنوع أسنى وأتم من الصانع؟ وكيف تعتدل القِسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه وصنعته أو كيف تستقيم حجة إبراهيم ﷺ على أبيه إذ كان يعبد الأصنام جهلًا وغيًّا فقال له: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ۝٤٢﴾ [مريم: ٤٢]، ولو انقلب ذلك عليه في معبوده لأضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة، ولم يصدق قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وكما عقل كونه فاعلًا بلا جارحة وعالمًا بلا قلب ودماغ، فليعقل كونه بصيرًا بلا حدقة، وسميعًا بلا أُذن، إذ لا فرق بينهما»(٢).

وتجدر الإشارة إلى أن كل من أثبت السمع والبصر لله تعالى قال: إن «سمعه بغير آذان، وبصره بغير حدقة وأجفان» إلا المُجسِّمة الذين شبهوا الله بخلقه، وهم خارجون عن ملة الإسلام، إذ لو وصف الله بالآذان والأعين لاحتيج إليهم في السمع والبصر، وهو تعالى غني عن كل شيء.

ثم إن العلماء، اختلفوا في مدى شمول كل من هاتين الصفتين، فقال

---

(١) وقال القلانسي: لا يُسمع إلا ما كان كلامًا أو صوتًا، وصحح البغدادي القول الأخير، وكذلك اختلفوا في الرؤية. أصول الدين للبغدادي: ٩٧.

(٢) قواعد العقائد: ١٨١.

البعض منهم، كالباجوري[١]، والسنوسي[٢]: إنهما شاملتان لكل الموجودات مع اخْتِلَاف المعنى في كل منهما، أي فسمعه تعالى يتعلق بما هو قابل للسمع بالنسبة إلينا وبما هو غير قابل له من سائر الموجودات وبصره تعالى كذلك.

وقال البعض كسعد الدين التفتازاني[٣] إن صفةَ السمع تتعلق بالمسموعات، وصفة البصر تتعلق بالمبصرات[٤].

والذي ينبغي أن نقف عنده في هذا الصدد هو الإيمان بثبوت هاتين الصفتين له عَزَّوَجَلَّ كما وصف به نفسه، والإيمان بأن لكل صفة من هاتين الصفتين وظيفةً تمتاز من الأخرى، وإلا لما كان في إسناد كل منهما إليه تعالى على حِدة، أي معنى غير التكرار، وهو محال في هذا المقام.

ويجب علينا أَنْ نعتقد أن «الانكشافَ» الحاصل بالسمع غيرُ «الانكشاف» الحاصل بالبصر، وأن «الانكشاف» الحاصل بكل منهما غير «الانكشاف» الحاصل بالعلم، وأن لكلٍّ من «الانكشافات» الثلاثة حقيقةً يُفوَّض علمها إلى الله تعالى.

وليس الأمر على ما نعهده من أنَّ البصر يفيد بالمشاهدة وضوحًا فوق العلم، بل جميع صفاته تعالى تامة كاملة يستحيل عليها الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك، فهو تعالى لا يعزُب عن سمعه موجودٌ وإن خفي، ولا يغيب عن بصره شيءٌ وإن دَقَّ، ولا يدفع سمعه بُعْدٌ، ولا يحجب رؤيته ظلامٌ، يسمع تعالى من غير أصمخة وآذان، ويرى من غير حدقة وأجفان، كما يعلم بغير قلب ويبطش من غير جارحة ويخلق بغير آلة، إذ لا تُشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته

---

(١) يُنظر: إتحاف المريد، للباجوري، ص٤٣.

(٢) يُنظر: أم البراهين، للسنوسي، ص٤٥.

(٣) يُنظر: شرح العقيدة النسفية، للإمام التفتازاني بحاشية الخيالي، ص٨٤.

(٤) يُنظر: كبرى اليقينيات الكونية، للشيخ محمد سعيد البوطي، ص١٢٣.

ذوات الخلق(١).

وللسمع والبصر ثلاثةُ تعلُّقاتٍ:

- تنجيزيٌّ قديمٌ: وهو التعلق بذات الله تعالى وصفاته.

- وصلاحيٌّ قديمٌ: وهو التعلق بنا قبل وجودنا.

- وتنجيزيٌّ حادث: وهو التعلق بنا بعد وجودنا، فالتعلق متَّحدٌ والصفة متعددة حقائقهما متغايرة(٢).

وإن اتصافَ الله سبحانه بهاتين الصفتين، مستفاد من دليل النقل الثابت بالقطع في كل من الكتاب والسنة، بحيث لا يسع العاقل أن ينكرَ أو يُؤوِّلَ والتمسك بالدليل النقلي في هذا هو الذي منعنا من أن ننسب إليه عزَّ وجلَّ صفة الذوق والشم واللمس، إذ لم يرد دليل من النقل يثبتها عن طريق حاسة أو آلة كما هو بالنسبة إلى الإنسان والحيوانات.

لقد وصف اللهُ نفسَه بالسمع والبصر، قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝٢٠﴾ [غافر: ٢٠]، فالسمع دلّ عليه، وهو مما علم بالضرورة من دين سيدنا محمد ﷺ، والشواهد على ذلك من الأحاديث النبوية لا يمكن إنكاره ولا تأويله. وهما صفتان ثابتتان أزليتان لله تعالى يسمع جميع الأصوات والكلام.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٥٨﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله ﷺ: «أَرْبِعوا على أنفسكم في الدعاء، فإنكم لا تدعون أَصَمَّ ولا

---

(١) يُنظر: صلاح الصاوي، تهذيب شرح العقيدة الطحاوية، ص١٤٨.

(٢) يُنظر: كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٢٣.

غائبًا، إنكم تدعون سميعًا قريبًا مجيبًا»(١)، وقد أجمع أهلُ الـمِلل والأديان على أنه سميعٌ بصير.

وأيضًا لو لم يتصف بالسمع والبصر لزم أن يتصف بالصمم والعمى، لكن اتصافه بهما باطل؛ لأنهما صِفتَا نقصٍ والنقص عليه تعالى محالٌ، فبطل ما أدى إليه، فثبت له السمع والبصر.

* * *

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من رفع الصوت في التكبير، ٤/ ٥٧، رقم (٢٩٩٢). ومعنى «أرْبِعوا على أنفسكم» أي: أشفِقوا عليها بمعنى لا ترفعوا أصواتكم بالدعاء.

الفرع الثامن: الكلام

والكلام هو: صفةٌ قديمة قائمة بذاتِه تعالى، ليست بحرفٍ ولا صوتٍ، وهي منزَّهة عن التقدم والتأخر، وعن الإعراب والبناء، وعن السكوت النفسي، بأن لا يُسِرَّ في نفسه تعالى الكلام مع القدرة عليه، ومنزَّهة عن الآفة الباطنية بأن لا يقدر على ذلك كما في حال الخرس والطفولية، وعن جميع صفات كلام الحوادث، وهو صفة واحدة لا تعدُّد فيها، لكن له أقسام اعتبارية.

- فمن حيث تعلُّقه بطلب فعل الصلاة مثلًا: أمر.
- ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلًا: نهي.
- ومن حيث تعلقه بأن فِرعونَ فَعَلَ كذا أو فعل كذا مثلًا: خبر.
- ومن حيث تعلقه بأن الطائعَ له الجنة: وعد.
- ومن حيث تعلقه بأن العاصيَ يدخل النار: وعيد.

ويعتقد أهل السنة والجماعة أن الله تعالى يتكلم بما شاء متى شاء، وأنه لا يشبه كلام المخلوقين، وأن كلماته لا نهاية لها، وأن من كلامه: التوراة، والإنجيل، والقرآن الكريم، أنزله على رسله.

وكل كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يشبه كلام الخلق؛ لأنه صفة الله، وصفاته تعالى لا تشبه صفات خلقه كما أنَّ ذاته لا تشبه ذوات خلقه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

وقد دلَّ على إثبات صفة الكلام لله عَزَّوَجَلَّ الكتاب والسنة، وأجمع عليه

الأمة، فمن الأدلة من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: ٣٠]، والآيات في إثبات الكلام أكثر من أن تحصر.

ويتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، كالعلم، لكن تعلُّقَ العلم تعلُّقُ «انكشاف»، وتعلُّق الكلام تعلُّق «دلالة»، وتعلُّقه بالنسبة إلى غير الأمر والنهي تنجيزي قديم، وأما بالنسبة إليهما، فإن لم يُشترط فيهما وجود المأمور والمنهي، فكذلك، وإن اشتُرط فيهما ذلك كان التعلُّق فيهما صلوحيًّا قديمًا قبل وجود المأمور والمنهي، وتنجيزيًّا حادثًا بعد وجودهما.

فهو تعالى مُتكلِّمٌ، آمِرٌ، ناهٍ، وواعِدٌ متوعِّد بكلامٍ أزلي قديم قائم بذاته، لا يشبهه كلام الخلق، فليس بصوتٍ يَحدث من انسلال هواء أو اصطكاك أجسام، ولا بحرف ينقطع بانطباق شفة أو تحرك لسان، وموسى عليه السلام سمع كلام الله بغير حرف ولا صوت، كما يرى الأبرارُ ذاتَ اللهِ تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض⁽¹⁾.

وضدُّها البَكم، وهو: الخرسُ، والمراد بالبَكمِ: عدمُ الكلامِ النفْسيِّ، سواء كان بآفة أو لا، فدخل فيه السكوت، والمراد بالخرس: آفة تمنع من الكلام النفْسي، ومثاله في الشاهد أن يمنع اللهُ عن الإنسان التفكرَ، فلا يَجري على قلبه كلامٌ نفسي.

وكلام الله تعالى يُطلَق على:

- الكلام «القديم» القائم بذاته تعالى (الكلام النفسي).
- الكلام «اللفظي» المقروء، بمعنى: أنه تعالى خَلَقَهُ وليس لأحد في

---

(١) يُنظر: معالم العقيدة الإسلامية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، ص٣٦.

أصل تركيبه كسب.

فمَن أنكر أن ما بين دفَّتَي المصحف كلامُ الله فقد كفر إلا أن يريد أنه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى، ومع كون الألفاظ التي نقرؤها حادثةً لا يجوز أن يقال: القرآنُ حادثٌ إلا في مقام التعليم؛ لأن القرآنَ يُطلَق على الصفة القائمة بذاته تعالى أيضًا، لكن مجازًا، فربما يَتَوَهَّمُ من أطلق أن القرآنَ حادثٌ أن الصفةَ القائمة بذاته تعالى حادثةٌ.

والتحقيقُ: أنَّ مدلولَ الألفاظِ التي تقرؤها بعضُ مدلولِ الصفة القديمة؛ لأن الصفةَ تدل على «جميع» الواجبات والجائزات والمستحيلات، والألفاظ التي نقرؤها تدل على «بعض» ذلك⁽¹⁾.

وأيضًا، كل حي قابلٌ للاتصاف بالكلام، والقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، فلو لم يتصف عَزَّوَجَلَّ بالكلام لاتَّصف بضده لكن اتصافه به محالٌ، لأنه نقص، والنقص عليه تعالى مُحال.

والحاصل من هذا أن كلامه تعالى الذي هو صفته ليس بكلام مخلوق في اللوح المحفوظ كما قالت المعتزلة فقد جعلوه ككلام البرية، بل الحروف مخلوقة وكلامه تعالى النفسي، وبهذا المعنى ذكر الإمام الأعظم أبو حنيفة: أن كلامَ البَرِيَّة يكون بالآلات والحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف، والحروف مخلوقة، وكلام الله تعالى غيرُ مخلوق⁽²⁾.

وقد ثبتت صفة الكلام لله تعالى بإجماع الأمة الإسلامية، تواتر النقل عن الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أنه عَزَّوَجَلَّ متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة

---

(١) يُنظر: كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٢٤.

(٢) يُنظر: منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر، محمد القاري، نشر مكتبة المدينة، ص٥٥.

الكلام، وهذا القدر من الإجماع لا خلاف فيه لأحد من المسلمين(١).

أما المعتزلة فقد فسَّروا هذا الإجماع على ثبوت صفة الكلام لله تعالى بأنه أصواتٌ وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل، ومن المعلوم أنه حادثٌ وليس بقديم، ثم إنهم لم يثبتوا لله تعالى شيئًا آخر من وراء هذه الأصوات والحروف تحت اسم الكلام.

أما أهل السنة والجماعة فقالوا: إننا لا ننكر هذا الذي تقوله المعتزلة، بل نقول به، ونسميه كلامًا لفظيًّا ونحن جميعًا متفقون على حدوثه، وأنه غيرُ قائم بذاته تعالى من أجل أنه حادث، ولكنا نثبت أمرًا وراء ذلك، وهو الصفة القائمة بالنفس والتي يُعبَّر عنها بالألفاظ وهي غير حقيقة العلم وغير الإرادة، وإنما هو صفةٌ مهيأة؛ لأن يخاطب بها الآخرون على وجه الأمر أو النهي أو الإخبار، تدل عليه الألفاظ، وهي صفةٌ قديمة قائمة بذاته تعالى، ضرورة استحالة توارد الخواطر وطروء المعاني عليه كما هو شأن الإنسان. وهذا هو المقصود بإسناد الكلام إلى الله تعالى، وبه يفسر ما أجمع عليه المسلمون(٢).

وهنا افترق المعتزلة عن الجمهور، إذ إنهم لم ينسبوا إلى الله تعالى صفة قديمة بهذا المعنى اسمها الكلام أو الكلام النفسي(٣).

وسنفصل الكلام فيه عند الكلام عن القرآن الكريم.

* * *

---

(١) ينظر: كتاب الإرشاد، للإمام الجويني، ص٩٩-١٠٠.

(٢) يُنظر: شرح المواقف، للجرجاني، ٨/ ١٠٦.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ٨/ ١٠٨.

المطلب الخامس: تعلق الصفات المعاني

وهذه الصفات السبع وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، تُسمَّى: صفات المعاني، والتي جاء بها الدليل السمعي، وأيده الدليل العقلي، حسب ما ذكرنا عند شرح كل واحدة من هذه الصفات، مُدعمًا بآراء أئمة المسلمين، وكما يجب اعتقاد هذه الصفات لله عَزَّوَجَلَّ، فإنه يجب اعتقاد سلب نقائضها عنه إذ هو من مستلزمات ثبوت تلك الصفات.

- وهي وجودية بحيث لو كُشف الحجاب لَرُئيتْ أو سُمعتْ، وهذه السبع تلازم السبع التي تُسمَّى: معنوية، وهي أمور اعتبارية، فهذه جملة صفات المعاني.

أولًا: الصفات المعنوية

أما الصفات المعنوية، فليست أكثر من نتائج صفات المعاني، أي هي الأحكام التي تترتب على ثبوت صفات المعاني، فهي كونه عَزَّوَجَلَّ قديراً-مريدًا، عليمًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، حيًّا، ولم يخالف المعتزلة في نسبة هذه الصفات بهذا الشكل إلى الله عَزَّوَجَلَّ، ولكنهم حكموا بها استقلالًا وابتداء، ودون أن يرَوْا أنها نتيجةُ صفاتٍ ذاتية ثابتة لله (١).

---

(١) واختلفت المعتزلة، هل يقال: لله علم وقدرة أو لا؟ وهم أربع فرق:

-فالفرقة الأولى منهم يزعمون، أنّا نقول: للبارئ علم ونرجع إلى أنه عالم، ونقول: له قدرة، ونرجع إلى أنه قادر، ولم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات، ولم يقولوا حياة بمعنى حيّ، ولا سمع بمعنى سميع، وإنما أطلقوا ذلك في العلم والقدرة من صفات الذات فقط، والقائل بهذا (إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام) وأكثر معتزلة البصريين، وأكثر معتزلة البغداديين. =

ثانيًا: بيان متعلق هذه الصفات(١)

تنقسم هذه الصفات بالنظر إلى متعلقاتها إلى أربعة أقسام:

القسم الأول:

يتعلق بالواجبات والممكنات والمستحيلات جميعًا، وهو كل من صفتي العلم والكلام، أما صفة العلم؛ فلأنها إنما تكشف عن حقائق الأشياء على ما هي عليه دون أي تأثير فيها، ومن المحال ألا يكون ذلك بالنسبة إليه متناولًا لسائر الواجبات والممكنات والمستحيلات.

أما صفة الكلام؛ فلأنها تتعلق بالأشياء تعلق دلالة وبيان أو أمر ونهي، وقد احتوى بيانه عَزَّوَجَلَّ وأمره ونهيه الحديث عن الواجب، وعن المستحيل، وعن الممكن كما تشهد بذلك آيات كتابه الكريم.

= -والفرقة الثانية فهم يقولون: لله علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور وذلك إن الله قال ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، أراد: من معلومه، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا: (هذه قدرة الله) أي مقدوره ولم يقولوا ذلك في شيء من صفات الذات إلا في العلم والقدرة.

- والفرقة الثالثة فهم يزعمون أن لله علمًا هو هو، وقدرة هي هو، وحياة هي هو، وسمعًا هو هو، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذا القول أبو الهزيل العلاف وأصحابه.

- الفرقة الرابعة فهم يزعمون أنه لا يقال: لله علم، ولا يقال قدرة، ولا يقال: سمع ولا بصر، ولا يقال: لا علم له، ولا لا قدرة له، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذه المقالة العبّادية أصحاب عباد بن سليمان. ينظر: مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، ١/ ١٥١.

(١) يُنظر: كبرى اليقينيات الكونية، للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٣١-١٣٣.

القسم الثاني:

فيتعلق بالممكنات فقط، وهو كل من صفتي الإرادة والقدرة، أما الواجب والمستحيل فلا شأن لهاتين الصفتين بهما، أي أن كلًا من صفتي الإرادة والقدرة، إنما يتعلقان بالأشياء على وجه التخصيص والتأثير كالإيجاد والإعدام، ونحو ذلك.

والواجب لا يمكن إعدامه والمستحيل لا يمكن إيجاده، وإلا لم يكن الواجب واجبًا ولا المستحيل مستحيلًا ولو أمكن انعدام الواجب مع بقائه واجبًا أو إيجاد المستحيل مع كونه مستحيلًا لأمكن اجتماع النقيضين في آنٍ واحد ومكان واحد. وهو معلوم الاستحالة للعقلاء كافة.

أي: إن تعلق الإرادة والقدرة بالممكنات فقط لا يعني العجز أو نقصان الإرادة، وإنما يعني أن الإرادة الكاملة التامة ليس من شأنها أن تتجه إلى الواجب ما دام أنه واجب، أو إلى المستحيل ما دام مستحيلًا، وكذلك القدرة، بل لا يمكن للعقل أن يفهم كيف تتعلق الإرادة أو القدرة بالواجب أو المستحيل⁽¹⁾.

القسم الثالث:

يتعلق بالموجودات، هو كل من صفتي السمع والبصر، فهما لا يتعلقان

---

(١) فهذا هو معنى أن عدم تعلق الإرادة والقدرة بغير الممكن لا يسمى عجزًا أو نقصًا، وإنما هو لأن معناهما قائم على عدم التعلق بغير الممكن كالإعدام مثلًا، فإنه لا يمكن أن يظهر أثره إلا إذا تعلق بالموجود، أما المعدوم بطبيعته فإنَّ معنى الإعدام لا يمكن أن يتعلق به وليس ذلك دليلًا على نقص هذا المعنى أو ضعفه بحال، وإن قلنا جزافًا: أعدمت المعدوم فهذا ليس له معنى سوى كونه كلامًا فارغًا.

يُنظر شرح جوهرة التوحيد، العلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، مؤسسة الشام للطباعة والتجليد - دمشق، ١٩٩٠، ص٨٦-٩١.

بالمعدومات، وإنما يتعلقان بما وراء ذلك من مختلف الموجودات، سواء كانت من نوع الممكن أم الواجب.

هذا إذا قلنا: إن كلًّا من صفتي السمع والبصر يتعلقان بالموجودات كلها على وجه الإحاطة تعلقًا زائدًا على العلم.

أما إذا ذهبنا إلى مثل ما ذهب إليه الإمام التفتازاني في شرح العقائد من أن السمع إنما يتعلق بالمسموعات(١)، والبصر يتعلق بالمبصرات، فلا تتعلقان بكل الموجودات حينئذ، كما ذكرنا ذلك في شرح صفتي السمع والبصر، وحسبنا أن نثبت ما أثبته الله تعالى لنفسه، أما ما وراء ذلك مما لم يأتنا خبر عنه وبيان له، فنكِلُ علمه إلى الله عَزَّوَجَلَّ.

غير أن المهم هنا أن نعلم أن هاتين الصفتين لا تتعلقان بالمعدومات بالاتفاق، إذ لا يُعقل تعلقهما بها، وإلا لكانت من قِسم الموجودات، ولا يمكن اجتماع الوجود والعدم معًا لأنه تناقض، وهو محال، ومثل ذلك اللمس والذوق والشم، وهذا يعطي مزيدًا من الإيضاح على بحث القدرة والإرادة وعدم تعلقهما بغير الممكنات، إذ المبدأ فيهما واحد.

القسم الرابع:

وهو ما لا يتعلق بشيء، وهو صفة الحياة، فهي بالنسبة إلى الله تعالى قائمة بذاته لا تعلق لها بشيء سواه، إذ ليس لها علاقة بالأشياء لا على وجه الكشف كالعلم، والسمع، والبصر، ولا على وجه التأثير والتخصيص كالإرادة والقدرة، وإنما هي معنى قائم بذات الله تعالى شأنه أن يصحح قيام تلك الصفات السابقة به(٢).

---

(١) يُنظر: شرح جوهرة التوحيد، ص١٠٨ - ١١١.

(٢) شرح جوهرة التوحيد، ص١٠٨ - ١١١.

ثالثاً: موقف المعتزلة من الصفات:

خالف المعتزلةُ جمهورَ المسلمين حيث أنكروا وجود صفات المعاني.

فقد ذهب المعتزلة إلى القول: إن الصفاتِ هي عينُ الذات، ووضَّحها أبو علي الجبائي بقوله: صفات الله هي لذاته أي: إن الله يوصف بالقدرة والعلم والحياة لذاته لا لصفات زائدة على الذات(١).

فذهبوا إلى أن اللهَ تعالى عالمٌ بدون أن يتصف بشيء اسمه العلم وقادر بدون أن تُسند إليه صفة القدرة، فالله عندهم عالم بالذات بلا علم، قادر بالذات بلا قدرة، وسميع بالذات بلا سمعٍ حيث قالوا: إِنَّ القديمَ ذاتٌ واحدة قديمة، ولا يجوز إثبات ذواتٍ قديمة.

ووافقهم الزيدية(٢)، والشيعة، والإباضية(٣).

وإنهم رفضوا أي نوع من أنواع الفصل والتعدد بين صفات الله تعالى وبين ذاته؛ لأن الله قديم، وصفة القدم مثله في القدم.

إِنَّ الذي حمل المعتزلة على إنكار الصفات الذاتية لله تعالى هو اعتقادُهم بأن ذلك يستلزم تعدُّد القدماء بقَدْر تعدُّد هذه الصفات، فإذا كانت شيئاً غيره كان هناك قديمان أو أكثر، وهو تعدد ينافي التوحيد، فهم لم ينكروا الصفات وإنما

---

(١) في علم الكلام، أحمد محمود صبحي، ص٣١١.

(٢) الزيدية من فرق الشيعة، يجمعهم القول بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وعلى تفضيل علي على سائر الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ، مع صحة إمامة أبي بكر وعمر، ويرون خلود أصحاب الكبائر في النار، وهم ثلاث فرق رئيسية: الجارودية، والسليمانية، والبترية.
ينظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٦٥)، الفرق بين الفرق ص٣٠، الملل والنحل (١/ ١٥٣).

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٢)، الفرق بين الفرق ص١٠٣، الملل والنحل (١/ ١٣١).

قالوا بوحدة الذات والصفات فلله تعالى قُدرة وعلم، ولكنهما عين ذاته⁽¹⁾ وأن القولَ بتعدد القدماء -الذات والصفات- كفرٌ، وبه كفرت النصارى حين قالوا: الذات الإلهية أقانيم ثلاثة قديمة.

ويُرد على زعمهم هذا بأن الكفرَ إثباتُ ذواتٍ قديمة، لا إثبات ذات واحدة وصفات قديمة، ثم إن نفيَ الصفات يجعل الألوهية فكرة مجردة لا مضمون فيها هي أشبه بالعدم⁽²⁾.

كما زعم المعتزلة بأن كونَه تعالى عالـمًا قادرًا واجبٌ لذاته، فلا يحتاج إلى صفة العلم والقدرة؛ لأننا إن قلنا: إنه يحتاج إلى صفة العلم والقدرة كان ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره وهذا باطل بالاتفاق.

والذي دفع المعتزلة إلى قول ذلك تحميلُهم العقلَ أكثرَ من طاقته، فالمحال في تعدُّد القدماء أن تتعدَّد الذوات القديمة لا أن تتعدَّد صفاتٌ لذاتٍ واحدة، كما أن العالمية ليست أكثر من إسناد صفة العلم نفسه إلى الله تعالى، فليس هناك محتاج ومحتاج إليه، فإسناد صفة العلم إلى الله تعالى لا يعني استكماله بغيره.

ومن الملاحظ أن المعتزلة لا يخالفون في نسبة الصفات المعنوية إلى الله تعالى، ولكنهم حكموا بها استقلالًا وابتداءً دون أن يروا أنها صفاتٌ ذاتية ثابتة لله تعالى⁽³⁾.

ولعلّ الخلاف بين المعتزلة وبين الأشاعرة حول المسألة خلاف لفظي

---

(١) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨ م، ص٥٦.

(٢) يُنظر: أصول الدين الإسلامي، محمد التويجري، ص١٢٨، وكبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٩٩.

(٣) يُنظر: كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١١٩.

كما قال بعضهم، ولذلك فإن الخلاف ربما يرتفع إذا اتضح المقصد، فيقول د. محمد رمضان عن المعتزلة: «لا نرتضي اتهام المعتزلة من قبل خصومهم بالتعطيل بمعنى أنهم جردوا الباري عَزَّوَجَلَّ عن صفات كماله، ونعوت جلاله، ونظروا إليه كفكرة مجردة لا مضمون لها؛ لأن المعتزلةَ وإن لم يوافقوا الأشاعرة في القول بصفات ثبوتية وهي معان قديمة زائدة على الذات، إلا أن ذلك لا يعني أنهم نفوا عن الله تعالى العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات.

وإنهم لجؤوا إلى ما لجؤوا إليه، وتحرجوا من إثبات صفات قديمة لله تعالى، فيظهر أن دافعهم إلى ذلك هو مبالغتهم في التنزيه الكامل لله تعالى، وخوفهم من تعدد القدماء، والوقوع فيما وقع فيه النصارى حسب زعمهم.

فحسن النية متوافر لديهم، ولا سيما إذا عرفنا أنهم وصفوا الله تعالى بأوصافه كما ورد به الشرع، فقالوا: إنه عالم، قادر، حي، مريد، وهكذا في سائر الصفات، فليس من الحق إذن اتهامهم بالتعطيل بعد أن وصفوا الله تعالى بهذه الصفات.

ولا شك أن كلًّا من الأشاعرة، والمعتزلة لا يريد إلا تنزيه الله تعالى عما لا يليق به، ولكن شدة الجدل في هذه المسائل قد أفضت بهما إلى أن يهجوَ بعضُهم بعضًا»(١).

رابعًا: مسائل متعلقة بالصفات:

قد بيَّنا فيما سبق أن جميع المسلمين اتفقوا على تنزيه الله تعالى عن كل صفات النقص، وأنه موصوفٌ بصفات الكمال والجلال.

ولكن قد اختلفوا في بعض هذه الصفات، والتي منها: **صفات الأفعال:**

---

(١) يُنظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية، الدكتور محمد رمضان، ص ٤٧٧ - ٤٧٨.

وإن هذه الصفات هي التي تدل على أفعال الله تعالى في الكون مثل الخلق والرزق والإحسان والإنعام، والإحياء والإماتة، والخفض والرفع، وغير ذلك من الصفات التي كان الله موجودًا قبل فعله لها(١).

لم يختلف المسلمون في إثبات هذه الصفات لله تعالى، إنما اختلفوا في كونها قديمة أو مُحدَثة.

فذهب الأشاعرة والمعتزلة إلى إنها صفات محدثة؛ لأن الله يتصف بها وقتًا دون وقت؛ ولأنها تتعلق بالعالم وتدبيره، والعالم مُحدَث لا قديم.

ولكن الأشاعرة خالفوا المعتزلة في صفتي الكلام والإرادة، إذ اعتبروهما من صفات الذات، فهما قديمتان عندهم، بخلاف المعتزلة فإنهم اعتبروهما من صفات الأفعال(٢).

- وذهب الماتُريدية إلى أن صفات الأفعال كصفات الذات، من حيث كونها أزلية، قديمة مع الله تعالى؛ لأنها ترجع عندهم إلى صفة واحدة أطلقوا عليها صفة التكوين(٣).

في الواقع: إن الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية مختلفون في نظرتهم إلى صفات الذات، وصفات الأفعال.

- فعند المعتزلة: ما جرى فيه النفي والإثبات فهو من صفات الأفعال كما يقال: خلق الله لفلان ولدًا، ولم يخلق لفلان، وهكذا ما لا يجري فيه النفي والإثبات فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة، فلا يقال: لم يعلم كذا، ولم

---

(١) يُنظر: التمهيد، للإمام الباقلاني، ص٢٦٣.

(٢) يُنظر: الإرشاد، للإمام الجويني، ص٦٣، ١٠٩.

(٣) يُنظر: شرح المقاصد، للإمام التفتازاني، ٤/ ١٦٩-١٧٤.

يقدر على كذا، فالإرادة والكلام مما يجري فيه النفي والإثبات، قال الله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]. وقال تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤]. فكانا من صفات الأفعال وكانا حادثين.

- وأما عند الأشاعرة فالفرق بينهما، أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيتَ الحياة يلزم الموت، ولو نفيتَ القدرة يلزم العجز، وهكذا في سائر الصفات الباقية، وما لا يلزم من نفيه نقيضه، فهو من صفات الأفعال، فلو نفيت الإحياء، والإماتة أو الخلق، لم يلزم منه نقيض هذه الصفات، فعلى ذلك لو نفيت الإرادة لزم منه الجبر والاضطرار، ولو نفيت عنه الكلام، لزم الخرس، فثبت أنهما من صفات الذات عندهم.

- وأما الماتُريدية، فعلى أن كلَّ ما وُصف به ولا يجوز أن يُوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة، والعلم، والإرادة، وكل ما يجوز به وبضده فهو من صفات الفعل، كالرأفة والرحمة والسخط والغضب⁽¹⁾.

وقد استدلت الماتُريدية على قولهم بأن التكوينَ صفة أزلية زائدة على الذات، بأدلة كثيرة أقواها: أن الباريَ تعالى يُكوِّن الأشياء إجماعًا، وهو بدون صفة التكوين محال، كالعلم بلا علم، ولا بد أن تكون هذه الصفة أزلية؛ لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى، ثم اختلفت أسماؤها بحسب اخْتِلَاف الآثار، فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقًا والإرزاف ترزيقًا، والصور تصويرًا، الحياة إحياء، والموت إماتة إلى غير ذلك.

وقد أجابهم الأشاعرة عن هذا الدليل بأنه: لا يلزم من إطلاق خالق،

---

(١) يُنظر: شرح الملا علي القاري على الفقه الأكبر، لأبي حنيفة، ١/ ٢١.

ومُكوِّن على الله تعالى، أن يكون المشتق منه، وهو، الخلق والتكوين، صفة وجودية زائدة على الذات، بخلاف العلم والقدرة، فإنهما من الصفات الذاتية التي لا تنفك عن الله تعالى، وأما التكوين فإنه من الصفات الإضافية، إذ هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلا فيما لا يزال، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة(١).

ويظهر أن الأشاعرةَ ذهبوا إلى إنكار أن يكون التكوين صفة زائدة على الذات، خوفًا من أن يؤدي ذلك إلى قِدم العالم، وذلك؛ لأن التكوينَ لو كان زائدًا على الذات موجودًا في الأزل لَلَزِم أن يكون المكوَّن ملازمًا لا ينفك عنه، فيلزم قِدمه، إذ لا يتصور وجود تكوين بدون مُكوَّن، كما لا يتصور وجود ضرب بدون مضروب.

إلا أن الماتريدية يرون أنه لا مانع من اتصاف الله تعالى في الأزل بصفاته الفعلية، وإن لم توجد آثارها إلا فيما لا يزال.

وفي الواقع: إن الخلاف بين الأشاعرة والماتُريدية، ليس في إطلاق هذه الصفات الفعلية على الله في الأزل، بل الخلاف في أن صفة التكوين التي يرى الماتُريدية أنها تجمع جميع صفاته الفعلية من خلق وإحياء وإماتة، وغير ذلك، هل تعد صفة أزلية زائدة على الذات كبقية الصفات الذاتية أو لا؟(٢).

فقد منع الأشاعرة أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات، لا أنهم منعوا من إطلاق لفظ الخالق، أو الرازق على الله تعالى في الأزل فكيف يتصور منعهم من ذلك، فإن هذه الصفات الفعلية، قد أطلقها الله تعالى على نفسه، في القران الكريم، والقران كلام الله الأزلي فلا بُدَّ من أن تكون هذه الصفات ثابتة لله تعالى

---

(١) يُنظر: شرح المقاصد، للإمام التفتازاني، ٤/ ١٦٩-١٧١.

(٢) يُنظر: شرح العقيدة النسفية، للإمام التفتازاني بحاشية الكستلي، ص١٠٢.

في الأزل.

وإلى ذلك أشار الإمام الباقلاني بقوله: «إن وصف الله لنفسه بجميع هذه الصفات قديم، لأن كلامَه الذي هو قوله: إني خالق رازق باسط، وهو تعالى لم يزل متكلمًا بكلام غيرِ محدث، ولا مخلوق»⁽¹⁾.

إلا أن الأشاعرةَ وإن أثبتوا لله عَزَّوَجَلَّ هذه الصفات في الأزل إلا أنهم قالوا: لا مانع من تأويل خالق بأنه خالق في المستقبل، أو قادر على الخلق مجازًا، لأن الحقيقةَ هنا متعذرة؛ لأنها تستلزم قِدم العالم⁽٢⁾.

ولكن ممكن القول: إن القدرة إذا توافقت معها الإرادة، تكفي لإيجاد الموجودات، وإحداث الآثار، فلا حاجة معها إلى صفة أخرى أزلية زائدة على الذات؛ لأن الإقلالَ من القدماء إذا أمكن أولى من الإكثار ولا سيما إذا عرفنا أن علماءَ ما وراء النهر من الماتُريدية، لم يكتفوا بصفة التكوين الجامعة لبقية صفات الأفعال فحسب، بل جعلوا كل صفة من صفات الأفعال صفة حقيقية أزلية⁽٣⁾.

❁ ❁

---

(١) يُنظر: التمهيد، للإمام الباقلاني، ص٢٦٣.

(٢) يُنظر: شرح المقاصد، للإمام التفتازاني، ٤/ ١٧٢-١٧٣.

(٣) يُنظر: شرح الملا علي القاري على الفقه الأكبر، ١/ ٢٢.

المطلب السادس: المخالفة للحوادث

قال المُصنِّف: [ليس بِعَرَضٍ، ولا جِسْمٍ، ولا جَوْهَرٍ، ولا مُصَوَّرٍ، ولا مَحْدُودٍ، ولا معدودٍ، ولا مُتبَعِّضٍ، ولا مُتجَزِّئٍ، ولا مُتَنَاهٍ، ولا يُوصَف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يَتمكَّنُ في مكانٍ، ولا يَجري عليه زمانٌ، ولا يُشبهه شيءٌ، ولا يَخرجُ عن عِلمه وقُدْرته شيءٌ].

فمن الواضح أنَّ مقصودَ النَّسَفيِّ هنا الكلامُ على مخالفة الله سبحانه للحوادث، وحين يطالع المرء ما كتبه علماء العقيدة والكلام حول كونه تعالى مخالفًا للحوادث؛ فإنَّه يجد مفهومًا واضحًا عند علماء أهل السنة والجماعة في هذا المعنى، وقد عارضته بعض الفرق ممن يدَّعون الصواب.

فالمخالفة للحوادث -كما هو معلوم في كتب العقيدة- هي صفةٌ سلبية⁽¹⁾، أي: إنها تسلبُ عن الله تعالى معنًى لا يليق بذاته تعالى، وهو المماثلة للحوادث، فهذا يعني أنَّه تعالى لا يُشبه شيئًا من المخلوقات ولا في أيِّ خاصيةٍ من خصائص الخلق، فلا شكلَ له ولا حجم ولا يحده مكان.

وإن أعظمَ أصل من أصول الدين ـ كما قال أبو المعالي الجويني ـ من صفات القديم مخالفتُهُ للحوادث، فالربُّ لا يشبه شيئًا من الحوادث، ولا يشبهه

---

(١) الصفات السلبية هي: القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، وقيامه تعالى بنفسه، والوحدانية. ينظر: أم البراهين للإمام السنوسي، ص ٢٧، تحقيق: د خالد الأزهري، دار الكتب العلمية- بيروت، ط٢، ٢٠٠٩م.

شيءٌ منها، وقال: «والكلام في هذا الباب من أعظم أركان الدين»⁽¹⁾.

وإذا فهمنا ذلك فإنَّنا نستطيعُ أَنْ نبيِّن معنى المخالَفة للحوادث: فقد اتفق أهلُ السنَّةِ على أنَّ اللهَ تعالى ليس كمثله شيءٌ، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فصفاتُ الله تعالى لا يوصف بها شيءٌ من المخلوقات؛ قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]، فهذا نفيٌ للتشبيه عن الله سبحانه، فليس يشبهه تعالى شيءٌ من الأشياء، لا الملائكة ولا الأنبياء والرسل ولا الأولياء ولا أيُّ مخلوق؛ فالآية في أولها ردٌّ على المشبِّهة، وفي آخرها ردٌّ على المُعطِّلة، ودلت على أنَّه لا يلزم من إثبات الأسماء والصفات التشبيهُ بالمخلوقات، فسَمْعُ وبَصَرُ المخلوقاتِ لا يُشبهُ سَمْعَ ولا بصرَ الله عَزَّوَجَلَّ، فليس له تعالى شبيهٌ ولا عِدل.

فلو أنَّه عَزَّوَجَلَّ شابَه شيئًا من هذه الحوادثِ لكان حادثًا مثلَهَا، والحدوثُ مستحيلٌ في حقِّ الخالقِ عَزَّوَجَلَّ كما تقدَّم⁽²⁾.

ويمكننا أَنْ نبيِّن المسألة أيضًا بصورة كلامية فنقول: إنَّ اللهَ تعالى لا يشابهُ شيئًا من الممكنات ولا يماثلُها في شيءٍ ما، فهو ليس جوهرًا، ولا جسمًا، ولا عرَضًا، ولا متحركًا، ولا ساكنًا، ولا يُوصف تعالى بالكِبَر والصِّغَر، ولا بالفوقية ولا بالتحتية ولا بالحلول في الأمكنة ولا بالاتحاد مع غيره، ولا بالاتصال به، ولا بالانفصال عنه، ولا بالزيادة، ولا بالنقصان، ولا بالتأثُّر بالمؤثِّرات النفسية التي تُنتج اللذة والألم والفرح والحزن والغضب والرضا، ولا بغير ذلك من أوصاف

---

(١) ينظر: الشامل في أصول الدين، ص٢٨٧، تحقيق: د علي سامي نشار- فيصل بدير- سهير محمد مختار، المعارف- الإسكندرية.

(٢) يُنظر: الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين الخراساني المعروف بأبي بكر البيهقي، ١/ ٩٢، وشرح الإرشاد، أبي بكر بن ميمون، ص١٠٠.

الحوادث(١).

فذاته العلية لا تُوصف:

(بالجسم)؛ لأنه متركبٌ ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث.

(ولا بالجوهر)؛ فالله تعالى. متعالٍ عن ذلك.

فجميعُ هذه المعاني المتقدمة منفية عن الله عَزَّوَجَلَّ، ويُنزَّه الله سبحانه عن الاتصاف بشيءٍ منها، فهو تعالى ليس بجوهر؛ لأنَّ الجوهرَ هو: ما يشغل حيِّزًا من الفراغ، ويقبل التجزئة ويكون مركبًا من أجزاء، ويكون كذلك حالًّا في محلٍّ معيَّن؛ لذا فهو بحاجة إلى المكان والحيِّز ومن يَخلقهما له، وهو بذلك داخل في إطار الممكنات فلا يسمى بواجب الوجود.

والله تعالى مُنزَّهٌ عن سائر النقائص(٢). وهذ القضية يستقلُّ العقل بالحكم بها موافقًا بذلك دلالة الشرع والفطرة، فكلُّ موجودٍ خارج الذهن لا بد أن يكونَ متصفًا بصفاتٍ، وهذه الصفات إما أن تكون صفاتِ كمالٍ أو صفاتِ نقصٍ، وصفاتُ النقصِ ممتنعةٌ في حق الله تعالى؛ فلا يليق به تعالى إلا الكمال.

ومن جهة أخرى فإِنَّ المشاهدةَ والحسَّ تدلُّ على ثبوت صفاتٍ كمالية للمخلوق، والله تعالى هو خالق المخلوق وصفاته، فواهبُ الكمال، أولى بالكمال، وهذا الكلامُ محلُّ اتفاقٍ عند جمهور المتكلمين.

لكنهم يختلفون في تحقيق مناطها في أفراد الصفات مع الإجماع على أن الربَّ المعبود مستحِقٌّ للكمال المطلق ومنزَّهٌ عن النقص(٣).

---

(١) يُنظر: الصفات الواجبة والمستحيلة والجائزة في حق الله، طه عبد الله العفيفي، ١/ ١٢٨.

(٢) يُنظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، أحمد بن عبد الرحمن القاضي، ص١٤٣.

(٣) المراد بالنقائص هنا: كلُّ ما لا يليق وصف الله تَعَالَى به، من مثل: النسيان، والغضب، والجهل، وهي=

فلا يشبه شيئًا ولا يشبهُه شيءٌ، ومعلوم أن كلَّ موجودٍ سوى اللهِ تعالى فهو محدود، كالسماء والأرض كل منها محدودة ولها نهايات ومقادير.

(ومنزه عن الحد): فإذا كان اللهُ تعالى له حدٌّ؛ فإنه يكون مثلَ المخلوقات، وكيف يكون ذلك مستساغًا؛ وقد قال تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورى: ١١].

(ومنزه عن التكييف): وهو: مشتق من الكيف، وهو: الهيئة والماهية. والتكييف في صفات الباري -حاشاه-: أن يعتقد المثبت للصفات أن كيفيةَ صفاتِ الله كذا وكذا⁽١⁾.

(ومنزه عن التشكيل): وهو التمثيل، يقال هذا شكل هذا أي: مثله، والتمثيل في الصفات: أن يعتقد المثبت أنَّ ما أثبته من صفات الله مماثلٌ لصفات المخلوقين⁽٢⁾؛ فكل مُمَثِّلٍ مكيف، وليس كلُّ مكيف ممثلًا.

ونقل أبو زرعة وأبو حاتم الرازيان: إجماع أهل السنة على إثبات صفات الله من غير تكييف⁽٣⁾.

وقال أبو الحسن الأشعري: «وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيه من غير اعتراض فيه ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكييف له لازم»⁽٤⁾.

= نقائص بحق المخلوقات أيضًا، زيادة عما يُعدُّ نقيصة بحق الله تعالى، وإن لم تكن نقيصةً بحق البشر، مثل: الضحك، والتعلم.

(١) الكليات، الكفوي، ص ٧٥٢، والقواعد المثلى، ص ٢٧.

(٢) يُنظر: المصباح، مادة: (ش ك ل).

(٣) ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٩٨.

(٤) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر، ص ٢٣٦. قال النووي نقلاً عن القاضي عياض: (ويا ليتَ شعري=

وهو كذلك ليس جسمًا؛ لأنَّ الجسمَ(١). هو المتحيزُ المركبُ من أجزاء، فيحتاج لوجود كل جزءٍ من أجزائه قبل وجود جملته؛ لذا فهو ليس بقديمٍ وذلك لتقدُّم أجزائه في الوجود عليه، وكذلك فإِنَّ الجسمَ محتاجٌ إلى من يؤلِّف بين هذه الأجزاء ويركِّب منها جسمًا؛ لهذا فإن: «صانع العالم ليس بجوهرٍ متميز؛ ولأنَّه قد ثبت قدمه، ولو كان متميزًا لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث»(٢).

ونص أئمة الهدى على القول بنفي التجسيم كأبي الحسن الأشعري وأتباعه: كالإسفراييني والجويني والغزالي والشهرستاني والرازي، والماتريدية: كأبي منصور الماتريدي، ووافقه على ذلك أتباعه، ومنهم: الكمال بن الهمام والبياضي في إشارات المرام، و القول بنفي التجسيم منسوب للإمام أبي حنيفة كما ذكر ذلك أحد أتباعه المتأخرين في شرحه للفقه الأكبر(٣).

= ما الذي جمع أهل السنة والحق كلهم على وجوب الإمساك عن الفكر في الذات كما أمروا وسكتوا لحيرة العقل، واتفقوا على تحريم التكييف والتشكيل). يُنظر: شرح مسلم، ٥/ ٢٧، إكمال المعلم، ٢/ ٤٦٥.

(١) والجسم في بادئ النظر هو: هذا الجوهر الممتد للأبعاد الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه؛ فالامتداد وعدم التداخل هما إذا المعنيان المقومان للجسم، ويضاف إليهما معنى ثالث وهو الكتلة، والجسم الطبيعي عند قدماء الفلاسفة هو: مبدأ الفعل والانفعال، والجوهر: مركب من مادة وصورة.

(٢) يُنظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٨.

(٣) ينظر: التوحيد، ص ٣٨، والمسايرة في علم الكلام، ابن الهمام (الكمال بن الهمام الحنفي ت ٦٨١هـ)، ط١، مصر، ص١٤. و إرشاد المرام، البياضي (كمال الدين أحمد حسن)، تحقيق: يوسف عبد الرازق، ط١ ١٩٤٩م، ص١٠٩. و شرح الفقه الأكبر، ملا علي القاري، تحقيق: مروان الشعار، دار النفائس، ط١، ١٩٩٧م، ص٨٩.

أما المعتزلة: فقد حكى الأشعري إجماعهم على أنَّ اللهَ ليس بجسمٍ⁽¹⁾، ويؤكد هذا النقل ما ذكره ابن المرتضي وهو من المعتزلة حيثُ أورد إجماع المعتزلة على أنَّ اللهَ ليس بجسمٍ ولا عرضٍ ولا جوهر⁽٢⁾، وقد أفاض القاضي عبد الجبار في هذه المسألة ⁽٣⁾.

أما أهلُ الحديث: فإن الأشعري يحكي عنهم بأنَّ اللهَ ليس بجسمٍ ولا يشبهُ الأشياء⁽٤⁾.

وكذا هب اليه الظاهرية كابن حزم فلا يختلف موقفهم في التجسيم عن موقف الأشاعرة وغيرِهم من القائلين بنفي التجسيم⁽٥⁾.

وقد ذكر الشهرستاني أنَّ من مشبهة الصفاتية مَن مالَ للتجسيم⁽٦⁾، ولعله أراد بذلك بعضَ الحنابلة، ومما يؤكد هذا ما نسبه ابنُ الجوزي لبعض الحنابلة ⁽٧⁾.

وذهبت المُجسِّمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه، بالمعنى الّذي يجب تنزيه الله تعالى عنه. والتجسيم كفرٌ وخروج من الملة؛ لأنَّ فيه تشبيهَ

---

(١) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ١/ ٢٣٥.

(٢) ينظر: المنية والأمل، ابن المرتضى (أحمد بن يحيى ت ٨٠٤ هـ)، تحقيق: د. عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٥م، ص١٣.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٢١٧-٢٣٠.

(٤) ينظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ١/ ٢٨٥.

(٥) ينظر: الفصل، ابن حزم ٢/ ٢٧٧-٢٧٨.

(٦) ينظر: نهاية الإقدام، ص ١٠٣.

(٧) ينظر: دفع شبهة التشبيه، ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن ت٥٩٧ هـ)، تحقيق: الشيخ زاهد الكوثري، المكة الأزهرية ١٩٩٨، ص٦، وابن الجوزي آراؤه الكلامية والأخلاقية، الدكتورة/ آمنة محمد النصيف،، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٣٨٧ ه، ص١٣٤.

الله عَزَّوَجَلَّ بمخلوقاته (١).

وكذلك فإنَّ اللهَ تعالى ليس مركَّبًا كالحوادث؛ لأنَّه في هذه الحالة يكونُ قابلًا للانحلال إلى أجزاء، ومعنى هذا أنَّهُ يكونُ قابلًا للعدم، وذلك ينافي ما ذُكِرَ من أنَّ وجودَ الواجب إنما هو لذاته لا لشيءٍ خارجٍ عنه، وينافي أيضًا أن يكونَ أزليًا أبديًا لا أولَّ لوجوده ولا آخِرَ لبقائه.

والله عَزَّوَجَلَّ ليس بعرضٍ؛ لأن العرَضَ هو ما لا يستقل بالوجود بذاته أو لا يستغني بذاته، وإنما يحتاج إلى شيءٍ يقومُ به: كالأزمنة والأمكنة والجهات والأوصاف، فالعرَض يتغير ويتبدل ويتناول الوجود والعدم تبعًا لوجود ما يقوم به أو انعدامه، فهو بذلك حادثٌ، وليس واجبَ الوجود.

ولو أنه عَزَّوَجَلَّ شابه الحوادث لكانَ مثلَها، ولجاز عليه ما يجوز عليها من الحدوث والتغيير والفناء، لأنَّ ما يجوزُ على أحد المِثلَين يجوزُ على الآخر(٢).

---

(١) ينظر: الفصل، ابن حزم، ٢/ ٢٧٧-٢٧٨، ومما قيل في الرد عليهم:
الأول: إنَّ كلَّ جسم حادثٌ لما سبق.
الثاني: إنَّ كلَّ جسم متميزٌ بالضرورة، والواجبُ ليس كذلك.
الثالث: إنَّ الواجبَ لو كان جسمًا: فإما أن يتصف بجميع صفات الأجسام، فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما. وإما ألَّا يتصفَ بشيء، فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم، مع أنَّ الضدَين قد يكونان؛ بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما، وإما أن يتصف ببعض دون بعض، فيلزم احتياج الواجب في صفاته إن كان ذلك لمخصص، ويلزم الترجيح بلا مرجح إن كان لا لمخصص.
الرابع: إنه لو كان جسمًا لكان متناهيًا، فيكون شكلًا؛ لأنَّ الشكلَ عبارةٌ عن هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وحينئذٍ: إما أن يكون على جميع الأشكال، وهو محالٌ، أو على بعض دون بعض لمخصص، فيلزم الاحتياج أولًا لمخصص، فيلزم الترجيح بلا مرجح. ينظر: شرح المقاصد، ٤/ ٤٥.

(٢) يُنظر: الإشارة إلى مذهب أهل الحق، إبراهيم بن علي الفيروزآبادي، ص١١٦-١١٧.

فقد غلت طائفةٌ في النفي فعطلّت، وغلت طائفةٌ في الإثبات.

فأما الغلاة في النفي، فقالوا: الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه(١).

ونقلوا عن جهم: أنَّه لا يُسمِّي الله بشيء، ونقلوا عنه: أنَّه لا يسميه باسم من الأسماء التي يُسمَّى بها الخلق: كالحي والعالم والسميع والبصير بل يسميه قادرًا خالقًا؛ لأنَّ العبدَ عنده ليس بقادر(٢).

---

(١) وقالوا على هذا: القديم سبحانه لا يوصف بالوجود، بل يقال: ليس بمعدوم، وكذلك لا يوصف بأنَّه قادرٌ عالمٌ حيٌّ، بل يقال: ليس بعاجزٍ ولا جاهلٍ ولا ميت، وهذا مذهب الفلاسفة والباطنية، وأما الغلاةُ في الإثبات فاعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم الحوادث. الإرشاد، ص ٣٣.

(٢) الملل والنحل: ١/ ٨٥. قال أبو المعالي: «فأما الرد على الفلاسفة فمن أوجه، أحدها: الاتفاق على أنَّ السوادَ يشارك البياض في بعض صفات الإثبات، من الوجود والعرضية واللونية، ثم هما مختلفان، وكذلك الجوهر والعرض، والقديم والحادث لا يمتنع اشتراكهما في صفة واحدة مع اِخْتِلَافهما في سائر الصفات، ويقال لهم: أثبتوا الصانع المدبر أم لا تثبتونه؟
فإن أثبتوه لزمهم من الحكم بإثباته ما حاذروه، فإنَّ الحادثَ ثابتٌ استويا في الثبوت، ولا واسطة بين الإثبات والنفي، فإن قالوا: ليس بمنفي، قيل لهم: نفي النفي إثبات، كما أنَّ نفيَ الإثبات نفي، وإذا لزم الثبوت من نفي النفي حصلت المماثلة، فإن قالوا: نحن لا نطلق الإثبات على صفاته ولا ننطق به، قلنا: قد نطقتم في صفات الرب بالإثبات أو بصيغة تتضمنه، والمقصود من العبارات معناها، ثم نقول: أتعتقدون ثبوت الإله سبحانه؟
فإن قالوا: لا نعتقده قطع الكلام عنهم فيما هو فرع له على أنهم راغموا البديهة لعلمنا بأنَّ نفيَ النفي إثباتٌ، وإن قالوا: نعتقد الثبوت ولا ننطق به، قلنا: كلامنا في الحقائق لا في الإطلاقات، فإن قالوا: فصفوا الإله بالثبوت والوجود ولا تنطقوا به، واعتقدوا وجود الحادث ولا تنطقوا به لتنفي المماثلة لفظًا، فإنَّ المماثلةَ لفظًا مما يُتوقى في العقائد.
قلنا: يُتوقَى اللفظ لأدائه إلى الحدوث أو إلى النقص، فكل مالا يؤدي إلى الحدوث وإلى النقص لا نكترث به، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه، ينظر: الإرشاد، ص ٣٤.

- أمَّا التماثل فقد عرَّفه الجويني بقوله: «فالمثلان كل موجودَين سدَّ أحدهما مسدَّ الآخر، وربما قيل في حدهما: هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل، والأَولَى العبارة الأُولَى »⁽¹⁾.

وحريٌّ بنا أَنْ نبيِّنَ هنا معنى الـمِثلَين والخِلافَين وحقيقتهما:

فالـمِثلان: هما كل موجودَيْنِ يسدُّ أحدهما مَسدَّ الآخَر ويقوم مقامه في كل الصفات، ويمكن القول: إنهما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب وما يجوز وما يستحيل.

والخِلافان: هما كل موجودَيْنِ ثبتَ لأحدهما ما لم يثبتْ للثاني، أي: اختص بصفاتٍ تُميِّزه عن غيره.

وذهب أبو هاشم الجبائي ومتأخرو المعتزلة أن: الـمِثلَيْنِ هما المشترِكان في أخص الصفات، ثم قالوا: الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما هو دونه من الصفات غير المعلَّلة، وعلى هذا المذهب الباطل بَنَوْا عليه كثيرًا من المسائل.

وهو باطلٌ؛ لأنَّ الأخصَّ لو أوجب الاشتراكُ فيه الاشتراكَ في سائر الصفات النفسية؛ لامتنع مشاركةُ الشيء خلافَه في صفات العموم، ذلك أَنَّهُما غيرُ مشتركَيْن في الأخص، فإذا فُقدت العلة لَزم انتفاء المعلول.

وقد علمنا أن السوادَ المخالفَ للبياض في الأخص مشاركٌ لها في الحدث والوجود والعرَضية وغيرها، فمن ذلك يبطل تعليل التماثل بالاشتراك بالصفات في الأخص⁽²⁾.

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٣٤.

(٢) يُنظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك الجويني، ص٣٤-٣٥.

لذلك فإننا إذا حكمنا بالاشتراك بين شيئَين بالصفات العامة؛ فليس معنى ذلك أننا نحكم بالتماثل بينهما، وذلك بناءً على ما تقدم من أن الاشتراك في الصفات لا يقتضي الـمِثلية؛ فالله عَزَّوَجَلَّ يُوصَف بأَنَّهُ سميعٌ وبصير وقادر ومريد، والعبد أيضًا يُوصف بمثل هذه الصفات، لكن ذلك لا يقتضي المماثلة بين الله تعالى والعبد، وذلك تطبيقًا للقاعدة المستنبطة بالرد على كلام المعتزلة السابق وهي: أنَّ التماثُلَ في الصفات -أخصِّ الصفات- لا يقتضي التماثل بما هو أعمُّ منها ولا يقتضي التماثُل بين المتصفَيْن أيضًا.

لأَنَّنَا إذا حكمنا بصحة كلام المعتزلة فإذًا أين مقام الألوهية وما يجب لها من الكمال؟ وما الذي يميز الإله عن غيره حينئذٍ؟ ولِمَ يختص بالألوهية ولا تكون الحوادثُ المماثلة له آلهةً مثله؟

فبتالي إنه لا بد أن يكون مخالفًا لها، وأن يكون ذا شأنٍ آخر يتفق مع جلال الربوبية وعظمة الذات العلية.

وقد احتجَّ علماء التوحيد قديمًا وحديثًا بالآية: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] في نفي كونه تعالى جسمًا مركَّبًا من الأعضاء والأجزاء، أو حاصلًا في المكان والجهة، وقالوا: لو كان جسمًا لكان مَثَلًا لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطلٌ بصريح قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ فنفى عن نفسه عَزَّوَجَلَّ مماثلةَ الحوادث بقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾؛ لأنَّه فاطرُ السماوات والأرض، ولأَنَّهُ لا مِثلَ يُضارعه، ولا شَكلَ يشاكله، أثبت لنفسه صفات الكمال والجلال بقوله وهو السميع البصير، فصرَّح في هذه الآية بنفي المماثلة مع الاتصاف بصفات الكمال والجلال⁽١⁾.

---

(١) يُنظر: تفسير لطائف الإشارات -المعروف بتفسير القشيري، عبد الكريم بن هوازن القشيري، ٣/ ٣٤٥، ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ٢٧/ ٥٨٢، وإيضاح الدليل في قطع حجج =

والله تعالى منزهٌ عن المكان والزمان: قال أهلُ الحق: إنَّ اللهَ تعالى متعالٍ عن المكان غير متمكنٍ في مكان، ولا متحيزٍ إلى جهة خلافًا للكرامية والمُجسِّمة وغلاة الشيعة، فإنهم يقولون: إنَّهُ تعالى على العرش، تعالى اللهُ عن ذلك علوًّا كبيرًا؛ لأنَّ في إثبات المماثلة والمشابهة من الجهات حدوثه وإزالة قدمه وذلك محالٌ، والذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

فالله عَزَّوَجَلَّ نفى أنْ يكونَ له مثلٌ من الأشياء. والمكان المتمكن متساويان قدرًا متماثلًا لاستوائهما في العدد، فكان القولُ بالمكان والتمكن ردٌّ لهذا النص المحكم الذي لا احتمالَ فيه، وردُ مثله يكون كفرًا ومن حيث المعقول: أنَّ اللهَ تعالى كان ولا مكان؛ لأنَّ المكانَ حادثٌ بالاجتماع، فعُلم يقينًا أنَّه لم يكن متمكنًا في الأزل في مكان، فلو صار متمكنًا بعدَ وجودِ المكان لصار متمكنًا بعد أن لم يكن متمكنًا (١).

ولا شك أنَّ هذا المعنى حادثٌ، وحدوثُ المعنى في الذات أمارةُ الحديث، وذات القديم يستحيل أن تكون محلَّ الحوادثِ على ما مر-تعالى اللهُ عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فالحاصل أنَّ الحدَّ هو وصفُ المحدود، وهو المحصور، والغاية عبارةٌ عن النهاية، والأركان والأعضاء صفات الأجسام، والأدوات آلات الأجسام، والقديم سبحانه يتعالى عن هذه الأوصاف كلِّها، لما هي دلالات على صانع قديم صنعها ودبرها، فيستحيل أنْ يكونَ الصانعُ القديمُ متصفًا بأوصاف المصنوعية (٢).

= أهل التعطيل، محمد بن إبراهيم ابن جماعة، ص٤٤.

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، الشيباني، ط العلمية، ص ٢١.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، شجاع الدين هبة الله التركستاني، تحقيق: جاد الله، دار النور المبين، عمان، الأردن، ط أولى، ٢٠١٤م، ص١١١.

والمماثلة بجميع أنواعها منتفيةٌ عن الله تعالى؛ لأنَّ المثلَين هما اللذان يسدُّ أحدُهما مسدَّ الآخر، ويقوم مقامَ صاحبه، ويصلح لما يصلح له المثل الآخر، وما سواه لا يسد مسدَّه؛ لكونه مقهورًا تحت قهره، فلا يصلح له القهار.

وأما المحقِّقون فقسموا بوجه آخر، وقالوا: إنَّ الاتحادَ بالنوع مماثلةٌ، وبالجنس مجانسةٌ، وبالكم مساواةٌ، وبالكيف مشابهةٌ، وبالمضاهاة كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر مناسبة، وفي الشكل مشاكلة، وبالوضع موازاة، وبالأطراف مطابقة، كاتحاد أطراف طاسَين عند انكباب أحدهما على الآخر»⁽¹⁾.

فمن كل ما تقدَّمَ نستخلصُ نتيجةً وهي ما يلي:

أولًا: إنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ منزَّهٌ عن صفات النقص مطلقًا كالسِّنَة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك؛ لأنَّ كلَّ هذه الصفاتِ إنما هي صفاتُ الحوادث والمخلوقات، وقد ثبت مخالفته تعالى للحوادث فيكون الحكمُ كذلك.

ثانيًا: إنَّه عَزَّوَجَلَّ متصِفٌ بصفات الكمال التي لا نقصَ فيها على وجه الاختصاص؛ بما له من الصفات، فلا يماثله شيءٌ من المخلوقاتِ في شيءٍ من الصفات.

فهذا معنى مخالفته تعالى للحوادث، والله تعالى أعلم.

❋ ❋

---

(١) يُنظر: شرح العقيدة الطحاوية، العلامة أكمل الدين البابرتي، ص٤٢.

المطلب السابع: صفات الفعل

قال المُصنِّف: [وله صفاتٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاته، وهي لا هو ولا غيره (أي: صفاته ثابتةٌ لذاته لا تنفك عنه) وهي: العلم، والقدرة، والحياة، والقوة، والسمع، والبصر، والإرادة، والمشيئة، والفعل، والتخليق، والترزيق، والكلام]

الفرع الأول: الأزلية والأبدية

أولًا: الأبديـة:

معنى الأبدية في اللغة: يقول ابن فارس: «الهمزة والباء والدال يدل بناؤها على طول المدة وعلى التوحش، قالوا: الأبد الدهر، وجمعه آباد. والأبْدة الفَعلة تبقى على الأبد»(١).

والأبد الدائم، والتأبيد التخليد، وأَبَد بالمكان يأْبِد أي أقامَ به، وجاء فلانٌ بآبدة، أي بداهيةٍ يبقى ذكرُها على الأبد(٢).

وقال الخليل: «وآباد الدهر طوال الدهر، والأبيدُ مثل الآباد»(٣).

فالأبدُ في اللغة هو: الدائم، وهو يدل على طول المدة والدوام في المستقبل.

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ١/ ٣٤، ولسان العرب، ٣/ ٦٨، والمصباح المنير، ١/ ١.

(٢) ينظر: الصحاح، ٢/ ٤٣٩، ولسان العرب، ٣/ ٦٨٦٩.

(٣) العين، ٨/ ٨٥.

ومعنى الأبدية في الشرع:

لقد ورد لفظ الأبد في القرآن الكريم في آياتٍ كثيرةٍ تذكر التخليد في الجنة، والتخليد في النار، ومنها قوله-تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ﴾ [النساء: ٥٧] وآيات أخرى تذكر معنى التأبيد في أمور مختلفة نحو قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدَۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْۚ﴾ [البقرة: ٩٥]. يقول الإمام الطبري في معنى الآية الأولى: «خالدين فيها أبدا: يقول باقين في الجنات التي أعطاهموها أبدًا دائمًا، لهم فيها نعيم لا ينتقل عنهم ولا يزول»⁽¹⁾، وجميع الآيات التي ورد فيها لفظ (أبدًا) كانت تدل على معنى الدوام في المستقبل وطول المدة، وبهذا المعنى جاءت بعضُ الأحاديث عن الرسول ﷺ، ومن ذلك قوله ﷺ في حديث الحوض: (ومن شرب لم يظمأ أبدًا)⁽²⁾.

ومعنى الأبدية في الاصطلاح:

موافق لمعناه في اللغة والشرع، فيعرِّفه الجرجاني بتعريف موافق له في المعنى؛ حيث يقول: «الأبد هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غيرِ متناهيةٍ في جانب المستقبل»⁽³⁾.

كما يعرفه أيضًا بقوله: «الأبد هو الشيء الذي لا نهايةَ له»⁽⁴⁾.

ويذكر الرازي لفظ الأبدي على أَنَّهُ من أسماء الله ويقول: «ومعناه أنه لا آخرَ له، ولا يصير معدومًا بعد وجوده ألبتة»⁽⁵⁾.

---

(١) تفسير الطبري، ٧/ ١٤٢.

(٢) قطعة من حديث أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب في الحوض، ٥/٢٤٠٦، رقم: (٦٢١٢)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض رآه وصفاته ٤/١٧٩٣، رقم: (٢٢٩٠).

(٣) التعريفات، ص٢٧، وينظر: المطالب العالية، ٥/ ١٠٥.

(٤) التعريفات، ص٢٧، وينظر: الكليات، ص٨٠.

(٥) المطالب العالية، ٣/ ٢٨٤.

و يُخبر به عن الله عَزَّوَجَلَّ، فباب الإخبار أوسعُ من باب الأسماء والصفات، ولفظ الأبد يحمل معنى الآخر الذي ليس بعدَهُ شيءٌ.

ثانيًا: الأزلية معنى الأزلية في اللغة: «الأزَلُ بالتحريك: القِدَم، يقال أزلي. ذكر بعض أهل العلم أنَّ أصلَ هذه الكلمة قولهم للقديم: لم يزلْ، ثم نُسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصارٍ فقالوا: يزلي، ثم أُبدلت الياءُ ألفًا لأنَّها أخفُ فقالوا: أزلي، كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يزن أزني»⁽¹⁾.

فالأزل في اللغة يعني القدم، ولم يرد لفظ الأزل في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ.

أزل: لغة: هو بالسكون: الشدة والضيق. وقد أَزَلَ الرجل يَأْزِلُ كضرب يضرب أَزْلًا: إذا صار في ضيق وحبس.

والأَزَلُ بالتحريك: القدم. ومنه يقال أَزَلِيٌّ أي قديم.

وقيل إنَّ أصلَهُ ياءٌ من قولهم للقديم لم يزل ثم نسب إليه فقيل يزلي فأبدلت الياء همزة.

الأزل: هو اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل، وهو الضيق.

ومعنى الأزلية عند الفلاسفة والمتكلمين:

يعرف الفلاسفة والمتكلمون مصطلح الأزل بنفس المعنى الذي عرفه به أهلُ السنة، مع اِخْتِلَافِ في العبارة، إذ يعرف الكندي الأزلي بقوله: «الأزلي هو الذي لم يكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره؛ والذي لا يحتاج في قوامه

---

(١) الصحاح، ٤/ ١٦٢٢، وينظر: معجم مقاييس اللغة ١/ ٩٧، ولسان العرب، ١١/ ١٤، والقاموس المحيط، ص١٢٤١.

إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبدًا»(١).

ويقول ابن رشد: «ما ليس له مبدأ أول فهو أزلي ضرورة»(٢).

إلا أن الفلاسفةَ يرون أن العالمَ أزليٌ لا بدايةَ لوجوده، وأبديٌ لا نهايةَ لآخره، ولا يُتصور فساده ولا فناؤه (٣)، وهذا من أصول الضلال الذي ضلت به الفلاسفة، وهو مما كفروا به.

أما المتكلمون فيقول الرازي مبينًا معنى الأزل: «هو عبارةٌ عن نفي الأولية»(٤)، وقال في معنى الأزلي: «إنَّ الأزليَّ هو الذي لا يكون مسبوقًا بالعدم»(٥).

ويقول التفتازاني: «معنى الأزلية الاستمرار في الأزمنة المقررة الماضية غيرِ المتناهيةِ»(٦).

ويجعل الرازي لفظ الأزلي من أسماء الله، ويدخله ضمن أسماء الذات(٧).

وصفات الأَزَلِ: صفات الذات. ومن صفاته تعالى ديمومي في المستقبل أَزَلِيٌ في الماضي.

---

(١) الحدود للكندي، ص١٩٤، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، للدكتور الأعسم، وينظر: تعريفات الجرجاني، ص٣٨، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص٤٠٤١.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، ص٣٠، وينظر: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص٤٠.

(٣) ينظر: التهافت، ص٥٣، وفصل المقال، ص٤٠٤١، وموسوعة الفلسفة، ص٦٢٢، ٦٢٣.

(٤) المباحث المشرقية، ١/ ٧٨١، ٧٨٢.

(٥) المطالب العالية، ٤/ ٢٦٩٢٧٠.

(٦) شرح المقاصد، ٣/ ١١٠، وينظر: التعريفات، ص٣٨.

(٧) ينظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي، ص٣٥٧-٣٥٩.

أما كونها أزليةً؛ فلأنها لو كانت حادثة لكانت: قائمةً في ذاته، أو في محل آخر، أو لا في محل. والكل محال.

أما (الأول)؛ فلأنَّ ذاتَ الله ليس بمحل الحوادث.

وأما (الثاني)؛ فلأنَّ صيرورةَ الذات موصوفةٌ بصفة قامت بغيره كصيرورة محل أسود بسواد قام بمحل آخر، وكصيرورته قادرًا بقدرة قامت بشخص آخر، وكلُّ ذلك باطلٌ.

وأما (الثالث)؛ فلأنَّ قيامَ الصفاتِ لا في محل محال، وإذا ثبت أنَّ صفاتِهِ أزليةٌ بالضرورة تكون أبديةً دائمةً، إذ الأزلي لا يزول⁽¹⁾.

قوله (وله صفات أزلية قائمة بذاته): بعد أن تقدَّم الكلام عن ثبوت الصفات المعنوية في حقه عَزَّوَجَلَّ، ومعلومٌ أنَّ كلًّا من ذلك يدلُّ على معنى زائد على مفهوم الواجب، وليس مرادفًا له، ابتدأ النَّسَفي بذكر الصفات الأزلية لله عَزَّوَجَلَّ.

فمعنى كون الصفةِ أزليةً أي: إنها منسوبةٌ إلى الأزل وهو القِدَم، وأما كونها قائمةً بذاته سبحانه لأنَّ الصفةَ معنى يقوم بالموصوف، فلا يُقال إنَّها حالَّةٌ بذاته، ولا أنَّها بعضُ ذاته، بل نقول: هي صفة قائمة بذاته⁽²⁾.

ومعنى كون الصفة قائمةً بذاته سبحانه: أنَّها ثابتةٌ له لا تنفكُّ عنه كما ينفكُّ الغير عن الغير، وليس المعنى أنَّها قائمةٌ بذاته أنها متصلة بذاته؛ لذا يجب اجتناب التعبير بأنَّ صفاتِ الله متصلةٌ بذاته، أو حالّةٌ في ذاته، أو أنَّها هي بعضُ ذاته⁽³⁾.

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، العلامة أكمل الدين البابرتي، ص٤٩.

(٢) يُنظر: شرح النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص٧٥.

(٣) يُنظر: المطالب الوفية شرح العقيدة النَّسَفية، عبد الله الهرري، ص١٠١.

الفرع الثاني :هل الاسم عين المسمى أو غيره

قال المُصنِّف: **[وهي لا هو ولا غيره]**.

(أي: صفاتُه ثابتةٌ لذاته لا تنفك عنه): أي: كما تقدَّم لا هي عين الذات ولا هي غير الذات.

وهذه العبارة إنما ذكرها النَّسَفي لنقض مذهب المعتزلة، الذين يقولون لو كان لله صفاتٌ لكانت أزليةً، ولو كانت أزليةً لتعدد القدماء، فبطُل التوحيد بذلك؛ لذا فهم يُقرِّون بوجود الله تعالى لكنهم لا يصفونه بصفات قائمة بذاته.

وأما أهل الحق والسنة فلهم في صفات الله الرأي سابق الذكر، فيصفونه بما وصف نفسه به، ولهم أُسس بنوا عليها مذهبهم سنتعرَّض لها بعد قليل.

وابتداءً نوضح محل النزاع في صفات الذات وصفات الأفعال:

صفات الله تعالى منها: صفات ذات، وهي الصفات الثبوتية، أو صفات المعاني: وهي صفة الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

وصفات أفعال مثل: صفة الخلق، والرزق. فالخالق، والرازق هو الذي يفعل الخلق، ويمنح الرزق، وقد اتفق العلماء على أنَّ صفاتِ الأفعالِ غيرُ الذات، وأنَّها زائدةٌ عليها.-وسبق تفصيل المذاهب فيها.

اتفق علماء المسلمين على أن اللهَ تعالى: عالمٌ، قادر، سميع، بصير، إلى آخره من الصفات الأخرى التي توجب الكمال له سبحانه، ولكنهم اختلفوا في

هذه الصفات أهي ذاته أم لا؟

وهنا مسألتان:

الأولى هل صفات الله عين الذات أم غيره

اتفق المتكلمون والفلاسفة على أنه تعالى عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ، لكنهم اختلفوا في أنَّ صفاتِه تعالى التي هي مأخذ اشتقاق هذه الأسماء ومبادئها - وهي العلم والقدرة والعلم والسمع والبصر-هل هي غيره تعالى أو عينه، أو ليست عينه ولا غيره.

فذهب فريق من المتكلمين -وهم الكرامية وبعض الحنابلة-إلى أنَّها غيرُهُ تعالى.

وذهب الفلاسفة إلى أنها عينُهُ تعالى، ووافقهم على ذلك متأخرو المعتزلة من لدن أبي الحسين البصري⁽¹⁾.

---

(١) ذهب الفلاسفة وكذا المعتزلة والشيعة إِلى: أنَّ الصفاتِ عينُ الذات، وكل واحدة منها عين الأخرى، وليس معنى قولهم إنَّ الذاتَ عينُ الصفة أو الصفة عين الذات، فهذا لا يقول به عاقل، ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٣. وعقائد الإمامية، محمد رضا المظفر، (ت ١٩٦٤م)، ٢/ ٢٣٨، وإنَّما معناه: (أنَّه تعالى لمَّا كان بذاته غنيًا عمَّا سوى ذاته، وأنَّ ذاتَه تعالى من حيث هي ذاته لا يجوز أن يُقالَ عليها عارضةٌ للنقص، وجب أن تكون ذاته -من حيث هي ذات بقطع النظر عن كل الجهات-في غاية الجهات منزهةً عن جميع النقائص، فلا يزيد عليها كمال، بل الزائد ممكن، والممكن محتاج، والمحتاج ناقص، والناقص لا يكون كمالًا للكامل، فليكن من ذاته تعالى أن يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات لو كانت، مثلًا كأن يترتب على العلم انكشاف المعلومات، فليكن ذلك لازمُ نفسِ ذاته تعالى، فذاته مبدأ انكشاف المعلوم، وليس العلمُ إلا مبدأُ الانكشاف، فهو-أي الله تعالى-علم، وهكذا يقال في سائر الصفات، فهو من حيث إنَّه مبدأ الانكشاف علم، ومبدأ صدور الآثار الاختيارية قدرة، ومبدأ تخصيص كل ممكن بما لَهُ إرادة، إِلى غير ذلك.، قالوا-أي الفلاسفة: وهذه المرتبة =

وأما متقدمو المعتزلة فذهب أبو علي الجبائي وأصحابه إلى أَنَّها أمورٌ اعتباريةٌ، وذهب مثبتو الأحوال منهم -وهم أبو هاشم وأتباعه- إلى أنها أحوالٌ متوسطةٌ بين الموجود والمعدوم فتكون الصفاتُ عند هذَين الفريقين مغايرةً للذات لا محالة؛ لأنَّ الذاتَ موجودةٌ في الخارج، والصفات عندهم ليست موجودةً في الخارج، لكن لا يلزم عندهم تعدد القدماء الموجودة في الخارج، وهو ما فروا منه. ومن أجل ذلك ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه.

وذهب الإمام الأشعري وأتباعه، والحنفية، والماتريدية إلى أنها: ليست عينه تعالى ولا غيره(١).

= أعلى وأكمل في التنزيه من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه، كما يقول به المتكلمون؛ إذ هذه المرتبة تستلزم غنى الذات بذاتها في ثبوت وصف الكمال غنى مطلقًا عن كل سوى، لازمًا كان أو مباينًا) ينظر: حاشية الشيخ محمد عبده على شرح العقائد العضدية، للإمام الدواني، ١/ ٢٨٠-٢٨٢، وبعبارة أخرى: إنَّ صفاتِ الله تعالى عينُ ذاته، لا بمعنى أَنَّها أمورٌ موجودة وهي عين الذات، فإنَّ هذا بدهي البطلان، بل معنى كونها عين الذات: أنَّ الآثارَ الصادرةَ من الذات بتوسطها تَصدُرُ من نفس الذات الواجب بدون توسط شيء.

وقَرَّر الشيخ محمد عبده مذهب الفلاسفة، فقال: (لو زادت -أي الصفات- وتحققت في الخارج، فإمَّا أن تكون لازمةً لذات الواجب، أو غيرَ لازمةٍ، الثاني محال؛ لأنَّ جوازَ انفكاك الكمال جوازُ ورود النقص، وواجب الوجود يجب له جميع كمالاته، فتعين أنْ تكونَ لا زمةً لذات الواجب.

ومن المعلوم أنَّ المتلازمَين إمَّا أنْ يكونَ أحدُهما علةً للآخر، أو يكونا معلولَين لثالث، ومعلولية الذات والصفات لثالث محال، وكونُ الصفاتِ علة للذات محالٌ، فكون الذات علة للصفات واجب، ويلزم عليه ما ذكر من المحذورات- أي من صدور الكثرة عن الواحد، ويكون الواحدُ قابلًا وفاعلًا. ينظر: حاشية الشيخ محمد عبده على شرح العقائد العضدية، الإمام الدواني، ١/ ٢٨٧، ٢٨٨.

(١) العقائد الإسلامية: سيد سابق، ص: ٧١. وقبل الدخول في تفاصيل المسألة ينبغي أن نبين معنى الغير، فإن الإِخْتِلَافَ في معنى الغير هو منشأُ الخلاف بين المتكلمين القائلين بنفي =

= العينية والغيرية وبين القائلين بالغيرية.

فالغير عند القائلين بالغيرية عبارة عما ليس بعين، فهو بهذا المعنى نقيض هو هو، ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى.

وأما القائلون بأنها ليست بعينٍ ولا غيرٍ فقد أثبتوا الواسطة بين العين والغير، وأما تعريف الغير عندهم فقال أبو المعين النسفي في التبصرة (١/ ٢٤٥): حد الغيرَين عند أصحابنا -† تعالى- أنهما الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر. ثم قال: وإذا صح هذا الحد -والعدم على القديم محال- فلا يتصور وجود الذات مع عدم علمه، ولا وجود علمه تعالى مع عدم قدرته، دل على أنهما ليسا غيرَين، وقال: (١/ ٢٠٠) وهذه الصفات لا يُقالُ لكل صفة منها: إنها الذات، ولا يقالُ: غيرُ الذات، وكذلك كلُّ صفة مع ما ورائها كالعلم لا يقال: إنَّه غيرُ القدرة، ولا إنَّه عينُها.

وقال الجلال الدواني في شرح العقائد العضدية (١/ ٢٧٧): وقد عَرَّفَ الأشعري الغيرَين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، ثم قال (١/ ٢٨١-٢٨٢): المراد أنه يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر؛ لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك، وحاصله نفي اللزوم بينهما، ثم قال: ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المرادُ من التعريف، فإن علاقةَ اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية لقرب أحدهما من الآخر لا مجرد مصاحبتهما دائمًا. انتهى.

وإذا كان الخلافُ بين هذين الفريقَين مبنيًا على الخلاف في تفسير الغير فلا يخفى أن الخلافَ بينهما يعودُ إلى اللفظ، وإلى أنه هل يجوز إطلاقُ الغير على صفاته تعالى لغةً وشرعًا أم لا يجوز؟.

والقائلون بالغيرية قالوا بجواز الإطلاق، والنافون لها منعوا الإطلاق.

وإلا فالفريقان متفقان على أن صفاتِه تعالى ليست عين ذاته، بمعنى أنها ليست هي، كما أنهما متفقان على أنها لازمة لذاته تعالى يمتنع وجود ذاته تعالى بدونها، كما يمتنع وجودها بدون ذاته تعالى.

ويمتنع عدمها مع وجود ذاته تعالى كما يمتنع عدمه تعالى مع وجودها. لكنَّ المتقدمين قد امتنعوا عن إطلاق الغير عليها. وإذا كان هذان الفريقان متفقَين على نفي العينية، وكان الخلافُ بينهما في إثبات الغيرية ونفيها راجعًا إلى اللفظ، فلا بد أن يكون الفريقان متفقَين في الاستدلال على نفي العينية ضد الفلاسفة ومن وافقهم من المعتزلة.

وسبق تفصيل أصل المسألة وما يترتب عليها⁽¹⁾.

ومذهب الأشاعرة إِلى أَنَّها موجودةٌ، قديمة، زائدةٌ على ذاته تعالى، فهو عالمٌ بعلم، قادرٌ بقدرة، وهكذا⁽²⁾.

وبعضهم نقل عن الأشاعرة أَنَّهم اختلفوا، فمنهم مَن قال: إِنَّها ليست عين الذات ولا غيرها، وهو مذهب القدماء، وأمَّا المتأخرون فاستشكلوا الواسطة بين العينية والغيرية، فذهبوا إِلى أَنَّها غيرُ الذاتِ، ومال بعضهم إِلى العينية، واختار قوم السكوت⁽³⁾.

ولكنَّ الذي في أكثر كتب أهل السنة: أنَّ جمهورَ أهل السنة ذهبوا إِلى أَنَّها غيرُ الذات، وذهب الإمام أبو الحسن الأشعري إِلى أَنَّها ليست عين الذات، وليست غير الذات⁽⁴⁾.

---

(١) الفرع الثالث: صفات الله تعالى وعلاقتها بذاته. من المطلب الثاني في المبحث الأول.

(٢) ينظر: شرح المواقف، الشريف الجرجاني، ٨/ ٤٤، ٤٥.

(٣) ينظر: النبراس شرح شرح العقائد النسفية، للعلامة الفرهاري، ص ١٣٠.

(٤) ينظر: الوسيلة في شرح الفضيلة، للعلامة الشيخ عبد الكريم بياره المدرس، ٢/ ٥٣٨-٥٣٩. ولمَّا كان هذا الكلامُ ظاهره التعارض فسَّر الأصحاب معنى الغير: (بكون الموجودَين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهومات بلا تفاوت أصلًا، فلا يكونان نقيضَين، بل يتصور بينهما واسطة، بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومُه مفهومَ الآخر، ولا يوجد بدونه، كالجزء مع الكل، والصفةِ مع الذات، وبعضِ الصفات مع البعض، فإِنَّ ذاتَ الله تعالى وصفاتِه أزليةٌ، والعدمُ على الأزلي محال، والواحدُ من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه؛ إذ هو منها، فوجودها وجوده، وعدمها عدمه. ينظر: شرح العقائد النسفية، للإمام التفتازاني، ص ٧٩-٨٠، والحاصل: أنَّ للعلماء في هذه التفرقة كلامًا وتجاذبًا، بين الأشاعرة والمعتزلة، بل بعضها بين الأشاعرة أنفسهم، وأيضًا نصَّ الشيخ محمد عبده على أنَّ هذه التفرقة ليست من كلام الأشعري، فقال: (لم يصل إلينا فيما نقل من كتاب الشيخ الأشعري أَنَّه عرَّف الغيرَين أصلًا، بل لعل هذه =

وقال المحقق الأمير: «قلتُ: ولو أُختير الوقفُ لكان أنسب وأسلم من افتراء الكذب على الله تعالى»⁽¹⁾.

الثانية: هو عين الـمُسمى أم لا؟

هل هو عين الـمُسمى أم لا؟ وقد اختُلف فيها على مذاهب خمسة:

الأول: أن الاسمَ هو المسمى نفسه، أو صفةٌ متعلقة به، وأنه غيرُ التسمية.

والدليل على هذا أن أهلَ اللغة الذين هم العمدة قد صرحوا بذلك، وقالوا إنَّ الاسمَ هو المسمى نفسُه، وبذلك كان يقول أبو عبيدة وغيره من أهل اللغة⁽²⁾، وبعض المنتسبين إلى السنة كأبي القاسم الطبري، وأبو بكر بن العربي، واللالكائي، والبغوي، أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنى، وابن بَطَّال، ونسبه إلى أبي عبيد القاسم بن سَلَّام، وهو اختيار القرطبي، ونسبه إلى أبي بكر بن الطيب، وهو أحد قول أصحاب أبي الحسن الأشعري، واختاره أبو بكر ابن فورك وغيره. وهذا اختيار أكثر المنتسبين من أصحاب الإمام أحمد وغيره، والإمام الشربيني⁽³⁾.

ويبدو أَنَّ هذه المقولة إنما ظهرت كرد فعل لمقولة الجهمية والمعتزلة في أَنَّ الاسمَ غيرُ الـمُسَمَّى، واستدل القائلون بهذه المقولة بأدلة، منها:

= التعاريفَ من مبتدعات الأصحاب في توجيه: لا عينه، ولا غيره) ينظر: حاشية الشيخ محمد عبده على شرح العقائد العضدية، الإمام الدواني،١/ ٣٠٩-٣١٠).

(١) حاشية الأمير على شرح عبد السلام اللقاني على جوهرة التوحيد، ص ٨٠.

(٢) يُنظر: دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الأحمد نكري، ١/ ٦٠.

(٣) ينظر: شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، ١/ ٢٧، وتهذيب اللغة، ١٣/ ١١٧، مادة (سما)، ولسان العرب ١٤/ ٤٠٢، مادة (سما)، وفتح الباري ١٣/ ٣٩١؛ حيث قال: «قال ابن بطال: مقصوده بهذه الترجمة [أي البخاري] تصحيح القول بأن الاسم هو المسمى»يعني به باب السؤال بأسماء الله والاستعاذة بها، والجامع لأحكام القرآن، الشربيني، ١/ ١٠١، السراج المنير - جزء ٤ -ص ٢٠، وينظر: فخر الدين الرازي: شرح الأسماء الحسنى، ص ٢١.

١- قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِى ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٧٨﴾ [الرحمن: ٧٨]، وهذه صفة للـمُسَمَّى، لا صفة لما هو قول أو كلام.

٢- وقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ١﴾ [الأعلى: ١] فإنَّ الـمُسَبَّحَ هو الـمُسَمَّى، وهو الله تعالى.

٣- وقوله تعالى: ﴿يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسۡمُهُۥ يَحۡيَىٰ﴾ [مريم: ٧]، ثم قال: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖ﴾ [مريم: ١٢]، فنادى الاسم وهو الـمُسَمَّى.

٤- وبأنَّ الفقهاءَ أجمعوا على أنَّ الحالفَ باسم من أسماء الله كالحالف بالله.

٥- وبأنَّ القائلَ إذا قال: ما اسم معبودكم؟ قلنا: الله، وإذا قال: ما معبودكم؟ قلنا: الله.

٦- وبقوله تعالى: ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾ [يوسف: ٤٠]، والمراد الـمُسَمَّيات(١).

المذهب الثاني: أن الاسمَ غيرُ المسمى. وإليه ذهب الجهمية، والمعتزلة، والخوارج وكثير من المرجئة، والزيدية، وبه قال ابن حزم(٢)، والإمام الغزالي؛ إذ قال: «والحقُّ أنَّ الاسم غيرُ التسمية، وغيرُ الـمُسَمَّى، وأنَّ هذه ثلاثةُ أسماء متباينة، غيرُ مترادفة»(٣)، وتابعه على ذلك الرازي(٤)، ومن علماء العربية سيبويه(٥).

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ١٧٥.

(٢) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥/ ١٤١.

(٣) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٨.

(٤) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، ص ٢١.

(٥) تهذيب اللغة، ١٣/ ١١٧، وينظر: لسان العرب ١٤/ ٤٠٢.

واستدلوا على ذلك بأدلة عدة، منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فالله واحد، وله أسماء كثيرة، وهو منزهٌ عن التعدد.(١).

٢- قول النبي ﷺ: «إِنَّ لله تسعةً وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة»(٢).

نقل إسحاق بن راهويه عن الجهمية أَنَّ جهمًا قال: «لو قلت إِنَّ لله تسعةً وتسعين اسمًا لعبدت تسعةً وتسعين إلهًا»(٣).

وقال ابن حزم: «ومن قال إِنَّ خالقَهُ ومعبودَهُ تسعةٌ وتسعون فهو شر من النصارى الذين لم يجعلوه إلا ثلاثة»(٤).

٣- قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، فالـمُسَمَّيات كانت أعيانًا قائمةً وموجودة، وإِنَّمَا جهلوا الأسماء فقط(٥).

٤- قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء: ١١٠]، فهما اسمان لـمُسَمًّى واحد.(٦).

٥- حديث السيدة عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهَا قالت: «قال لي رسولُ اللّه ﷺ: **إني لأَعْلَمُ إذا كُنْتِ عنى رَاضِيَةً وإذا كُنْتِ عَلَيَّ غَضْبَى قالت: فقلت وَمِنْ أَيْنَ تَعْرِفُ**

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، ٤/ ٢٨١.

(٢) أخرجه البخاري في الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط، رقم: (٢٥٨٥)، ٢/ ٩٨١، وفي كتاب التوحيد، باب إنَّ لله مئةَ اسمٍ إلا واحدًا، رقم:(٦٩٥٧)، ٦/ ٢٦٩١، و أخرجه مسلم في الذكر والدعاء، باب في أسماء الله وفضل من أحصاها، رقم:(٢٦٧٧)، ٤/ ٣٨٧.

(٣) فتح الباري، ١٣/ ٣٩٠.

(٤) الفصل في الملل والنحل، ٥/ ١٤٠.

(٥) ينظر: جامع البيان، ١/ ٢٥١.

(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٨٦١.

ذلك؟ قال: أَمَّا إذا كُنْتِ عنى رَاضِيَةً فَإِنَّكِ تَقُولِينَ لا وَرَبِّ مُحَمَّدٍ وإذا كُنْتِ غَضْبَى قُلْتِ لا وَرَبِّ إبراهيم، قالت ﷺ: قلت أَجَلْ والله يا رَسُولَ اللَّهِ ما أَهْجُرُ إلا اسْمَكَ»(١)، فلم ينكر عليها النبي ﷺ، فصح أَنَّ اسمَهُ غيرُهُ مما لا شك فيه (٢). وغير ذلك من الأدلة (٣).

المذهب الثالث: أن الاسمَ لا هو المسمى ولا هو غيرُه، وأن أسماءَ الباري لا هي الباري ولا هي غيره.

فقَسَّمَ الإمام أبو الحسن الأشعري المسألة على ثلاثة أقسام، ينقلها عنه الإمام التفتازاني بقوله: «قال الأشعري: إِنَّ أَسماءَ الله تعالى ثلاثةُ أقسام: ما هو نفس الـمُسَمَّى، مثل الله الدَّالِّ على الوجود، أي: الذات، وما هو غيره كالخالق والرزاق، ونحو ذلك مما يدل على فعل، وما لا يقال: إِنَّهُ هوَ ولا غيرُه، كالعالم والقادر، وكل ما يدلُّ على الصفات القديمة، أَمَّا التسمية فغيرُ الاسمِ والـمُسَمَّى»(٤).

وعلى ذلك تكون الأقسام كالآتي:

القسم الأول: ما هو نفس الـمُسَمَّى مثل الدَّالِّ على الوجود، أي: الذات(٥)، وقال الإمام الغزالي: «الأول: ألا يَدُلَّ على ذاته كالموجود، وهذا صادق أزلًا وأبدًا»(٦).

---

(١) أخرجه مسلم: صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضل عائشة، رقم:(٢٤٣٩)، ٤/ ١٨٩٠.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم، ١٥/ ٢٠٣.

(٣) ينظر: بيان هذه الأدلة وغيرها في: الفصل بين الملل والنحل، ٥/ ١٤٠ ١٤٤.

(٤) شرح المقاصد في علم الكلام، ٤/ ٣٣٨.

(٥) المصدرالسابق نفسه، ٤/ ٣٣٨.

(٦) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٠٠.

القسم الثاني: «ما هو غيره كالخالق والرزاق، ونحو ذلك مما يدل على فعل»⁽¹⁾، و«قد يكون غيره نحو الخالق والرزاق، مما يدل على نسبته إلى غيره، ولا شك أنَّ تلكَ النسبة غيرُه»⁽²⁾.

القسم الثالث: «وقد يكون لا هو ولا غيره، كالعليم والقدير، مما يَدُلُّ على صفة حقيقية قائمة بذاته، ومن مذهبه أَنَّها أي الصفة الحقيقية القائمة لا هو ولا غيره ـ كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة»⁽³⁾، وذكر نحوه الإمام البيهقي⁽⁴⁾.

المذهب الرابع: ذهب الإمام الماتريدي وأصحابه إلى القول بأَنَّ: «الاسم والـمُسَمَّى واحدٌ، والتسمية غيرُ الـمُسَمَّى»⁽⁵⁾، وإلى: «أَنَّ الاسمَ عينُ الـمُسَمَّى خارجًا لا مفهومًا، فأسماء الله تعالى قديمة مطلقًا»⁽⁶⁾، وعليه نجد الإمام الماتريدي لم يفرقْ بين اسم الذات وأسماء الصفات وأسماء النسب والإضافة، بل جعلها واحدةً، وحملها حملًا واحدًا، على عكس ما قَسَّمَ به الإمامُ الأشعري.

---

(1) شرح المقاصد، التفتازاني، ٤/ ٣٣٨.

(2) المواقف، الإيجي، بشرح السيد الشريف، ٨/ ٢٠٧.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) المنهاج في شعب الإيمان، الحافظ الحسين بن الحسين الحليمي (أبو عبد الله، ت ٤٠٣ هـ)، ١/ ١٢٥، وينظر: الاعتقاد، للبيهقي، ص ٧١.

(5) أصول الدين: صدر الدين محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوي، ص ٨٨.

(6) نظم الفوائد وجمع الفرائد في بيان المسائل التي وقع فيها الإِخْتِلاَف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، العلامة عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده، مطبعة التقدم ـ القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٢٣ ه، ص ٢٦.

المذهب الخامس: التوقُّف، فلا يُقال: أسماء الباري هي الباري، ولا يُقال: لا هي الباري، ولا هي غيره، وأصحاب هذا الرأي جماعةٌ من السلف⁽¹⁾.

* * *

---

(١) ومن أوائل من أُثِرَ عنه كلام في هذه المسألة وَرَدَّ على المعتزلة والجهمية من الأئمة الإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل، ونعيم بن حَمَّاد، ومحمد بن أسلم الطوسي، ومحمد بن جرير الطبري. وتوقف فيه من علماء العربية أبو العباس المبرد. ينظر: لسان العرب، ١٤/ ٤٠٢، مادة (سما).

"وقال ثعلب لما سئل عن قوله فيه، قال: ليس لي فيه قولٌ". ينظر: تهذيب اللغة، ١٣/ ١١٧، مادة (سما).

وينظر: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، لأبي بكر الباقلاني، ص٢٥٨، "رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، عبيد الله السجزي، ص ٢٧٥، والفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم ٥/ ١٩، والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ابن أبي الخير العمراني، ٢/ ٦٠٣، والبيهقي وموقفه من الإلهيات، أحمد الغامدي ص، ١٦٠.

الفرع الثالث: ماهية الصفات

قال المُصنِّف: [وهِيَ العِلمُ، والقُدْرةُ، والحياةُ، والقوةُ، والسَّمْعُ، والبَصَرُ]:

فالعلم صفةٌ أزليةٌ تنكشفُ بها المعلومات، والقدرةُ صفةٌ أزليةٌ تؤثر في المقدورات عند التعلُّق بها، والحياة صفةٌ أزليةٌ تُوجبُ صحةَ اتصافه تعالى بالصفات الأخرى كالقدرة والسمع والبصر؛ إذ لا يُتصوَّر قيامُ هذه المعاني بأحدٍ إن لم يكن حيًّا.

وأما القوة فهي بمعنى القدرة، وذِكرها هنا إنما هو من قَبيل عطف التفسير، والسمع صفة تتعلق بالمسموعات، والبصر كذلك يتعلّق بالمبصرات، فيهما تُدرك الأمور إدراكًا تامًا ليس على سبيل التوهُّم والتخيُّل، ولا على طريق تأثير حاسَّة ووصول هواء، وأما الإرادة والمشيئة فهما عبارة عن صفةٍ في الحيِّ تُوجب تخصيص أحد المقدورَين في أحد الأوقات بالوقوع(١).

قوله (والفعل، والتخليق، والترزيق): وهذه الصفات هي فرعٌ من الصفات الفعلية، والصفات الفعلية هي الصفات التي تتعلق بمشيئة الله وقدرته، وهي تسمياتٌ مشتقة من أفعاله وَرَدَ السمعُ بها، كالنزول والمجيء والعَجب والضحك والرضى، والحب والكره والسخط والفرح والغضب والمكر والكيد والـمَقْت وغيرها.

والصفات الفعلية وهي ما استحقق أن يُوصفَ اللهُ بها فيما لا يزال دون الأزل كالإحياء والرزق والإماتة، أو ما يجوز أن يوصف بضدها كالرحمة

---

(١) يُنظر: الفوائد الإمدادية في توضيح العقائد النَّسَفية، محمد إلياس الغجراتي، ص١٣.

والغضب⁽¹⁾.

وهي مشتقة من أفعاله تعالى كالخالق، والرازق، والمحيي، والمميت⁽٢⁾، والواجب تجاه هذه الصفات إثباتها لله عَزَّوَجَلَّ حسب المعنى الذي يليق بجلال الله، وهو معناها الحقيقي الذي أراده الله تعالى من غير تشبيهٍ ولا تكييفٍ ولا تعطيلٍ ولا تحريف، وأَنْ نلتزمَ قولَ أهلِ الحق⁽٣⁾.

قوله (والكلام): وهي -كما تقدَّم- صفةٌ أزليةٌ عُبِّرَ عنها بالنظم المسمَّى بالقرآن المُركَّب من الحروف، والدليل على ذلك إجماع الأمة وتواتُر النقل عن الأنبياء جميعًا أنه تعالى متكلِّمٌ، مع القطع باستحالة التكلُّم من غير ثبوت صفة الكلام⁽٤⁾.

مذهب أهل السنة في إثبات صفات الله تعالى:

الله عَزَّوَجَلَّ واحدٌ لا إلهَ غيرُهُ، ولا شبيهَ له ولا نظير له ولا ولد له ولا صاحبة له ولا شريك له، ليس لأوليته ابتداءٌ ولا لآخِريته انتهاء، لا يبلغ كُنْهَ صفته الواصفون ولا يحيط بأمره المتفكِّرون، فالعباد يعتبرون بآياته، ولا يتفكرون في ماهية ذاته: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فالله تعالى له الأسماء الحسنى والصفات العلى، لم يَزَلْ بجميع صفاته وأسمائه، تعالى أن تكون صفاتُه مخلوقةً وأسماؤه محدثةً، يُضل من يشاء فيخذله بعَدْله، ويهدي من يشاء فيُوفقه بفضله، فكلُّ شيءٍ مُيسَّرٌ بتيسيره إلى ما سبق من علمه، تعالى أن يكون في ملكه

---

(١) ينظر: اللمع، ص ١٩، والأشعري، ص ٢٢، والإنصاف، والباقلاني، ص ٣٦.

(٢) ينظر: الاعتقاد على مذهب السلف، البيهقي، ص ٣١.

(٣) المصدر السابق، ص١٨.

(٤) يُنظر: الفوائد الإمدادية في توضيح العقائد النَّسفية، محمد إلياس الغجراتي، ص١٤.

ما لا يريد (١).

ومن المعلوم أنَّ العقلَ الإنسانيَّ يُوصَف بالقصور، وقد حدَّد الله تعالى له مجالًا تفكيريًّا محدودًا، فهو أعجز من أن يخوض بالتفكير في ذات الله تعالى، ونهاه أنْ يتجاوزَ تلك الحدود كي لا يقع في التيه والضلال؛ قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧]، وقال أيضًا: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ٣﴾ [الأعراف: ٣]، وقال أيضًا: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٥٥﴾ [الأنعام: ١٥٥].

فمن هنا كان للعقل الإنساني مجالُهُ الممتدُ في آيات الأنفس والآفاق، وذلك لكي يستطيع أن يكوِّن صورةً عن عظمة الله تعالى ويرى جلاله وكبرياءه وسلطانه، وحتى يستطيع أن يسير في تأملاته سيرًا موفقًا يعصمه من الخطأ والزلل؛ فإن له في صفات الله تعالى العليا وأسمائه الحسنى معالـمَ هدايةٍ ومواقفَ حكمةٍ، ومناطَ تفكير، ومجالَ تأمُّل، وملجأ عاصم من الزلل في الدلالة على أكمل الصفات وأجلِّها وأعلاها لله جلَّ شأنه(٢).

* * *

---

(١) يُنظر: إتحاف الخلق بمعرفة الخالق، عبد الله بن جار الله آل جار الله، ص٦٧، والصفات الواجبة والمستحيلة والجائزة في حق الله عز وجل، طه العفيفي، ص١٥٦، ومع الله تعالى في أسمائه وصفاته، علي العثمان، ص٢٩.

(٢) يُنظر: الإلهيات في العقيدة الإسلامية، محمد سيد أحمد المسير، ص١٠٧.

الفرع الرابع: مذاهب العلماء في التعامل مع آيات الصفات وأحاديثها

فقد جاء منه آيات وروايات يتراءى من ظاهرها التشبيه، أمثال:

أ ـ من القرآن:

قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص:٧٥]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه: ٥].

ب ـ من الحديث:

« ينزل ربُنا كلَّ ليلةٍ إلى سماءِ الدنيا حينَ يبقى الثلثُ الأخير، ويقول: مَنْ يدعُوني فأستجيب له»⁽١⁾.

فيظهر في أول وهلة أفادتها بظاهر ألفاظها وتعابيرها ثبوت بعض هذه التشبيهات ومالا ينبغي التي نفيناها عن ذات الله عَزَّوَجَلَّ، كالجسمية⁽٢⁾. والجهة

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ [صَحِيْح الْبُخَارِيّ، كتاب أبواب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، رقم: (١٠٩٤)، ١/ ٣٨٤]، و[صَحِيْح مُسْلِم، كتاب الدعوات، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، رقم (٧٥٨)، ١/ ٥٢١].

(٢) وللتجسيم معانٍ منها: التشبيه: وهو الاعتقاد بأن لله تعالى صورةً تشبهُ صورةَ الإنسان. التجسيم: وهو الاعتقاد بأن اللهَ جسمٌ، والتحيز: وهو الاعتقاد بأنَّ اللّهَ متحيزٌ، أي في مكان.=

والجوارح والأعضاء والتحيز في المكان، ومنشأ هذه الأقوال وأمثالها هو الموقف الفكري والعقائدي مما يعرف بـ(المتشابه) الوارد في القرآن والحديث.

وذهب العلماء في آيات الصفات وأحاديثها مذاهب مختلفة، ومجمل كلامهم ينتظم في المذاهب التالية:

أولًا: مذهب المُجسِّمة والمشبِّهة:

المُجسِّمة والمشبِّهة: «هم الذين نسبوا الله تعالى إلى الجسمية، وأسندوا إليه سبحانه كثيرًا مما يُسند إلى الجسم معاذ الله»⁽¹⁾. وقالوا: إنَّ اللهَ تعالى له يدٌ وعينٌ ووجهٌ مثل الإنسان الذي له يد وعين ووجه، والله حي مثل حياة الإنسان الحي، وهو عليم مثل الإنسان العليم، وهؤلاء لم يفرقوا بين الخالق والمخلوق»⁽²⁾.

ونقل الإمام الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين عن بعضهم كلامًا يدل على التجسيم وربما دلَّ على التنقيص والاستهزاء ولا صلة له بالعلم ولا بالدليل، ونقل عن بعضهم أنهم يقولون: إن معبودَهُم جسمٌ، وله نهايةٌ وحد طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، وذكر بعضهم أن ربَّهُ يتحرك

= ينظر: التمهيد، الباقلاني، ص ٢٤، ودفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل، الإمام أحمد لأبي بكر الحصني الدمشقي (ت ٨٢٩ هـ). تحقيق: مُحَمَّد زاهد بن الحسن الكوثري. المكتبة الأزهرية للتراث. القاهرة. (د. ت)، ص ٦ - ١١، و إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي(ت ٨٤٠ هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧ م، ص١٤٩.

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، محمد بن إبراهيم بن سعيد بن جماعة، دار السلام، ط١، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠م، ص٢٧.

(٢) ينظر: القبسات السنية، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ص٤٤.

ويسكن، وزعم بعضهم أنَّ اللهَ - عَزَّوَجَلَّ - على العرش مماس له، وأنه لا ينفصل عنه ولا يفصل عن العرش⁽¹⁾. وله كلام لا يليق به المقام⁽²⁾.

وقالت الكرامية إنَّ اللهَ له حدٌّ ونهاية من جهة السفل، ومنها يماس عرشه كما قالوا: إنَّ الله محلٌ للحوادث⁽³⁾.

ورأس المشبِّهة مقاتل بن سليمان⁽⁴⁾ ومن تبعه من بعض الشيعة والكرامية، فقد بالغوا حتى شبهوا الله تعالى بخلقه تعالى الله سبحانه عن أقوالهم علوًّا كبيرًا⁽⁵⁾.

ومن المشبِّهة والمُجسِّمة الشريعية والنميرية من الشيعة أتباع رجل كان يُعرف بالشريعي⁽⁶⁾.

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة العربية ١٣٨٩ هـ، ص ٣١، ٣٣، و ينظر: إيضاح الدليل، ابن جماعة، ص٢٧.

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق، ص٢١٦، و ينظر: التفسير والمفسرون، ط٢، ١٣٩٦ هـ -١٩٧٦م، ٢/ ١٣، وينظر: إيضاح الدليل، ابن جماعة، ص٢٧.

(٣) والبيانية والمغيرية والجوارية المنسوبة إلى داود الجواربي، والهشامية المنسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقي، تشبه الله بصورة الإنسان، وبهذا فهم يعبدون إنسانًا مثلهم، والحلولية الذين ادَّعوا حلول روح الإله في بعض الناس كالخطابية الذين زعموا ذلك في جعفر الصادق، ينظر: البغدادي، أصول الدين، ص٣٦١.

(٤) مقاتل بن سليمان الخراساني المروزي الأزدي، اتهمه الكثير من الأئمة بالكذب، (توفي سنة ١٥٠ هـ)، ينظر: سير أعلام النبلاء، ٧/ ٢١٠.

(٥) ينظر: فتح الباري، ١٥/ ٩١٥٣، وأيضًا ينظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٢/ ٢٧٨، ٢٨١.

(٦) حلولية: يقصد الإمام أنها تدَّعي أن الإلهَ يحلُّ فيها، ويزعمون أنَّ الإلهَ يحل باقي الإنسان أو السبع، وطرحوا الفرائض في حالة الوصول، ينظر: مقالات الإسلاميين، ص١٤. وقد زعم أنَّ اللهَ تعالى حلَّ في خمسة أشخاص وهم: النبي، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، وزعموا أن هؤلاء الخمسة آلهة، وحُكي عن الشريعي أنَّه: ادَّعى يومًا أنَّ الإلهَ حلَّ فيه وكان من أتباعه رجل يدعى =

وقيل: إنَّ التشبيهَ الذي وقع في هذه الأمة إنما أُخذ من اليهود⁽¹⁾.

وساعد المشبِّهة على مذهبهم الباطل أمورٌ عدة منها:

الجهلة من حشوية المحدثين، فجمعوا من الأحاديث الغريبة والموضوعة ما توهموا أنه يؤيد نحلهم⁽²⁾ فضلًا عن غفلتهم عن تنزيه الله تعالى عن مشابهة الخلق، قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورى: ١١] فإن ما نسبه إلى الله تعالى لنفسه من صفات وأفعال فإنما هي على وفق مراده⁽³⁾.

قال نعيم بن حمَّاد - أحد شيوخ البخاري - من شبَّه اللهَ تعالى بخلقه كفر، ومن جحد ما وصف الله نفسه فقد كفر⁽⁴⁾.

وقال البغدادي في أصول الدين: إنَّ حكمَ المشبِّهة كحكم عبدة الأوثان في الذبيحة والنكاح وغيرها، وأوجب تكفير الكرامية⁽⁵⁾، وقال الإمام أبو حيان عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾

= النميري، حكى عنه أيضًا أنه ادَّعى أنَّ اللهَ تعالى حلَّ فيه، والسبئية والبيانية والجناحة والخطابية كلها حلولية، ينظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٢٦-٢٢٨.

(١) ينظر: البحر المحيط، ٨/ ١٢٨. وقال الإمام الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ [المائدة: ٦٤]. (وظاهر قول اليهود أنَّ لله يدًا، فإن كانوا أرادوا الجارحة فهو مناسب مذهبهم، إذ هو التجسيم، زعموا أن ربَّهم أبيضُ الرأس واللحية، قاعدٌ على كرسي، وزعموا أنه فرغ من خلق السماوات والأرض يوم الجمعة، واستلقى على ظهره واضعًا إحدى رجليه على الأخرى للاستراحة، وردَّ الله تعالى ذلك بقوله: (ولم يَعْيَ بخلقهن) البحر المحيط، ٣/ ٥٣٣.

(٢) ينظر: الحجج الدامغة لشبهات المجسمة الزائغة، حسين سامي بدوي، ط١، ١٤٢٠ هـ، ١٩٥٩م، ص١٧

(٣) ينظر: إيضاح الدليل، ابن جماعة، ص٢٨.

(٤) ينظر: إيضاح الدليل، ابن جماعة، ص٣٥.

(٥) ينظر: أصول الدين، البغدادي، ص٣٦١.

[البقرة: ١١٥]. فالوقف على ظاهر اللفظ الدال على التجسيم غباوة وجهل بلسان العرب وأنحائها ومتصرفاتها في كلامها وحجج العقول التي مرجع حمل الألفاظ المشكلة إليها، ونعوذ بالله أن نكون كالكرامية ومن سلك مسلكهم في إثبات التجسيم، ونسبة الأعضاء لله تعالى الله عما يقول المفترون علوًا كبيرًا⁽¹⁾.

ومذهب الكرامية ومَن سَلك مسلكهم من المُجسِّمة، وهومسلك من مسالك الفرق الضالة، بل هو جهل واضح بلسان العرب، وتعطيل للعقول.

وفي قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٧].

يقول الإمام أبو حيان: إن ظاهر اللفظ العموم في الزائغين عن الحق أي لكل المبتدعة، ويقول القرطبي في متبعي المتشابه: مِن طالبي التشكيك أو طالبي ظواهر المتشابه كالمُجسِّمة؛ إذ أثبتوا أنه جسم وصورة ذات وجه وعين ويد وجنب ورجل وإصبع ⁽٢⁾.

وهذا النص فيه وضوح باعتبار المُجسِّمة من الفرق الزائغة عن الحق.

والحاصل أن مذهبَ الحق ينزه الله تعالى عن مشابهة خلقه ⁽٣⁾.

ومِن حرص أهل الحق على البعد عن التشبيه ولو بالإشارة دون الكلام، فها هو ذا قول الإمام مالك بن أنس يقول فيه: (من وصف شيئًا من الله مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ [المائدة: ٦٤] فأشار بيده إلى عنقه قُطعت يدُه، وكذلك في السمع والبصر يُقطع ذلك منه؛ لأنَّه شبه الله سبحانه بنفسه)⁽٤⁾.

---

(١) البحر المحيط، ١/ ٥٣١.

(٢) ينظر: البحر المحيط، ٢/ ٣٩٩، وينظر أيضًا: الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، القرطبي، ٢/ ١٣،١٢.

(٣) البحر المحيط، ٥/ ٥٠٣.

(٤) ينظر: البحر المحيط، ٦/ ٢٦٥.

ثانيًا: مذهب المُعطِّلة

المُعطِّلة: هم الذين زعموا أنَّ اللهَ تعالى لا يُوصف بما وصف به نفسه في القرآن الكريم، أو وصفه به رسوله ﷺ في صحيح السنة، وأكثر ما ذكر هذا الزعم الباطل عند المسمى جهم بن صفوان' وقد قتل سنة ١٣٠ ه، بسيف الإسلام(١).

قال ابن حجر: قال البخاري في (كتاب خلق أفعال العباد)(٢) بلغني أن جهمًا كان يأخذ عن الجعد بن درهم(٣) وكان خالد القسري(٤) وهو أمير العراق خطب فقال: إني مضح بالجعد بن درهم لأنه زعم أنَّ اللهَ لم يتخذْ إبراهيمَ خليلًا، ولم يكلم موسى تكليمًا، وقد قُتل جهم بسيف سَلم بن أحوز(٥).

ومن ضلالات الجهم وتعطيله أنه كان يقول: لا أصفه تعالى بوصف يجوز إطلاقه على غيره، فلا أصفه بأنّه شيءٌ أو حيٌّ أو عالم أو مريد(٦).

ويقول الإمام ابن حجر: لا يختلف أحدٌ ممن صنّف في المقالات أنَّ

---

(١) إيضاح الدليل، ابن جماعة، ص٣٤، وينظر أيضا: فتح الباري، ١٥/ ٩١٥٠، ٩١٥١.

(٢) ينظر: خلق أفعال العباد، البخاري، ص ٥-٦.

(٣) الجعد بن درهم: هو شيخ الجهم بن صفوان، أول من قال بأن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليمًا، وأن ذلك لا يجوز عليه ﷻ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ٥/ ٤٣٣، وقُتل يوم النحر سنة ١١٩ ه، وينظر أيضا: الأعلام، ٢/ ١٢٠، ط٦، ١٩٨٤م.

(٤) خالد بن عبد الله القسري من قبيلة بجيلة، ولي مكة المكرمة ثم العراق والمشرق كله، يكنى أبا الهيثم، وهو أمير العراق وأحد خطبائها، يماني الأصل، من أهل دمشق، تولى مكة ٨٩ ه. ينظر: الطبري، ٤/ ٨، و ينظر: الأعلام، ٢/ ٢٩٧.

(٥) سلم بن أحوز المازني من قواد نصر بن سيار في خراسان في أواخر أيام بني مروان. توفي ٢٧٩ ه، ينظر: الملل والنحل، ١/ ٦٨.

(٦) ينظر: فتح الباري، ١٥/ ٩١٥١، وينظر أيضًا: التبصير في الدين، ص ٩٠، ٩١.

الجهميةَ(١) ينفون الصفات حتى نسبوا إلى التعطيل(٢).

هذا وقد ثبت عن الإمام أبي حنيفة أنَّه قال: «بالغ جهم في نفي التشبيه حتى قال: إن الله ليس بشيء»(٣).

ثالثًا: مذهب السلف:

اختلف أهل العلم في تحديد المقصود من السلف فمن العلماء مَنْ يطلقه ويقصد به خاصة أصحاب رسول الله ﷺ(٤)، ومن العلماء منْ يطلق مفهوم السلف على الصحابة والتابعين وهو قول جمهور أهل العلم(٥)، ومن العلماء من ذهب إلى كون السلف هم أهل القرون الثلاثة الأولى(٦) فمصطلح السلف

---

(١) الجهمية: أتباع جهم بن صفوان، الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان، و للمزيد ينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص١٩٤، مرجع سابق.

(٢) ينظر: فتح الباري، ١٥/ ٩١٥٠، ٩١٥١، وينظر: المقالات، ص١٥٣.

(٣) ينظر: فتح الباري، ١٥/ ٩١٥١، وينظر أيضًا: إيضاح الدليل، ابن جماعة، ص٣٥، وزاد ابن جماعة أن الإمام أبا حنيفة قال له: اخرج عني يا كافر، وأنه أولُ من قال بوحدة الوجود بين المسلمين.

(٤) وفي هذا الخصوص يقول الشيخ العدوي: (السلف الصالح: وصف لازم يختص عند الإطلاق بالصحابة ولا يشاركهم غيرهم فيه)، ينظر: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، علي الصعيدي العدوي، دار الفكر، ط١، ص ١٢٢، وينظر: التوافق بين الأشعرية والسلفية في العقيدة الإسلامية، د. عدنان علي كرموش، دار الكتب والوثائق، بغداد، ٢٠٠٧م، ص ٢٩.

(٥) وبه قال أبو حامد الغزالي: إذ صَرَّح: (أنَّ الحقَّ الصريحَ الذي لا مراءَ فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة والتابعين، ينظر: إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٥٣.

(٦) ومنهم الإمام البيجوري، إذ يقول:(والمراد بمعنى سلف من تقدم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم، ينظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ٢٠٠٤م، ص ٢٣١. وقال الإمام السفاريني: والمراد بالسلف ما =

يطلق على الرعيل الأول من السلف الذين هم خير القرون من صحابة وتابعين وتابعيهم، وإنَّ منْ يقتدي بهم يُسمى متأسيًا بالسلف أو سار على منهج السلف، والله تعالى أعلم(١).

ويتلخص مذهب السلف في الصفات في طريقين:

الأول: التفويض(٢): بإمرارها على ما جاءت من غير تعرض للمعنى واعتبار فهمها هو قراءتها، وعدم الخوض فيها بشيء من الكلام، وآثروا السكوت عن تفسير هذه النصوص، وكرهوا الخوض فيها والسؤال عنها؛ لأن هذا مِمَّا استأثره الله تعالى بعلمه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: آية ٧] ومعنى هذا: أنَّ السلفَ كانوا لا ينفون ظاهر هذه النصوص ويكلون علمه إلى الله عَزَّوَجَلَّ، وأنَّ اللهَ قد أراد بها معنى يليق به سبحانه، لا يستطيع البشر أن يصلوا إليه، فعليهم أن

= كان عليه الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وأعيان التابعين لهم بإحسان، وأتباعهم وأئمة الدين مِمَّن شهد له بالإمامة وعرف بعظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلفًا عن سلف. ينظر: لوامع الأنوار البهية، ١/ ٢٠، وقال الشوكاني: وبهذا الكلام القليل نعرف أنَّ مذهبَ السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وهو إيراد أدلة الصفات على ظاهرها دون تحريف لها ولا تأويل، ينظر: التحف في مذهب السلف، الشوكاني: ص ٧.

(١) مثَّل أهلُ السنة والجماعة جمهورَ المسلمين منذ أن عُرفوا بذلك الاسم، على إثر انفصال الخوارج عن جماعة المسلمين؛ إذ انفصلت عنهم جماعات أخرى في القرن الثاني الهجري وما بعده، كان من بينها المعتزلة، والجهمية، والكرّامية، لكن أهل السنة–مع ذلك–ظلوا ظاهرين يمثلون جمهور الأمة الإسلامية، مقابل هؤلاء الذين انفصلوا عنهم، كالخوارج والمعتزلة والمجسمة، ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١١/ ٢٣٦.

(٢) التفويض في اللغة هو مصدر الفعل «فوض» وهو الرد، ينظر: المفردات، ص ٣٨٧، التفويض في الاصطلاح: يكون بعد التأويل الإجمالي وهو صرف اللفظ الموهم عن ظاهره، وهي طريقة معظم السلف، ينظر: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٠٤، ينظر: أيضًا علي عايد مقدادي، الترويض في تبيان حقيقة التفويض، ص ٤٩.

يؤمنوا به ويسلموا أمره إلى الله تعالى.

ولذا يقول ابن خلدون: «وقضوا بأنَّ الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم: أقرأوها كما جاءت، أي: آمنوا بأنَّها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها، ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاءً؛ فيجب الوقف والإذعان له»⁽١⁾.

وذكر البيهقي بسنده إلى أبي عبد الله الحافظ عن شيوخه أن سفيان بن عيينة كان يقول: «كل ما وصف الله عَزَّوَجَلَّ به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»⁽٢⁾.

قال فخر الإسلام الإمام البزدوي: إثبات اليد والوجه عندنا حق، لكنه معلوم بأصله متشابه بوصفه، فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات على وجه المعقول، فصاروا معطلة، ثم قال: وأهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص أي الآيات القطعية والدلالات اليقينية، وتوقفوا فيما هو من المتشابه وهو الكيفية، ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك. كما وصف الله تعالى الراسخين في العلم فقال: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: آية ٧].

وقال التابعي الجليل الإمام أبو حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في «الفقه الأكبر»: له يدٌ ووجهٌ ونفسٌ كما ذكره القرآن. فما ذكره القرآن من وجه، ويد أو نفس فهو صفات بلا كيف، ولا يقال إن يده قدرته ونعمته، وهو قول أهل القدر والاعتزال، لكن يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف⁽٣⁾.

---

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون، ٢/ ١٢٤.

(٢) ينظر: الأسماء والصفات، ص٤١١.

(٣) ينظر: إيضاح الدليل، ص (٤٢، ٤٣). وهو ما يراه الإيجي صاحب كتاب المواقف، والبياضي=

الثاني: التأويل (١)، قال علي القاري: والحاصل أنَّ السلفَ والخلفَ مؤولون لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره، ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله تعالى، وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه (٢).

ومعنى التأويل الإجمالي هو التفويض بعد الإيمان بها، واعتقاد معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته، مع الاعتقاد أنه ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]، وأنه منزهٌ عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة، وعن سائر صفات المخلوق. وهذا هو مذهب بعض المتكلمين (٣).

فيكون المقصود بالتأويل في مقابل التفويض - التأويل الإجمالي - هو التأويل التفصيلي وهو أيضًا مذهب بعض السلف، وقد صح عن كثير من السلف تأويلات صريحة.

ومِمن أوَّل مِن السلف سيدُنا ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حيث أوَّل «الساق» في قوله

= صاحب كتاب إشارات المرام، والسبكي وغيرهم وخلاصة هذا الرأي: أنَّ السلفَ كانوا ينزهون الله عن ظواهر هذه النصوص ثم لا يعنون بالمراد بعد، وهذا هو ما يسمى بالتأويل الإجمالي، يقول العضد الإيجي رَحِمَهُ اللَّهُ: (فتؤول الظواهر إجمالًا ويفوض تفصيلها إلى الله كما هو رأي من يقف على (إلَّا الله) وعليه أكثر السلف)، ينظر: المواقف في علم الكلام: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ص ٢٧٢. ويقول السبكي رَحِمَهُ اللَّهُ: (أجمع السلف والخلف على تأويله-أي المتشابه-تأويلًا إجماليًا بصرف اللفظ عن ظاهره المحال على الله تعالى؛ لقيام الأدلة القاطعة على أنَّه تعالى ليس كمثله شيء)، ينظر: إتحاف الكائنات، ص ١٦٦.

(١) قال الإمام أبو حيان: (التأويل مصدر أول ومعناه آخر الشيء ومآله)، ينظر: البحر المحيط، ٢/ ٣٨٧.

(٢) ينظر: إيضاح الدليل، ص٤٧، وينظر: كبرى اليقينيات الكونية، ص١٣٨.

(٣) ينظر: إيضاح الدليل، ص (٤٦، ٤٧).

تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] بالشدة، ذكر ذلك الحافظ ابن حجر⁽١⁾.

وأوّل الإمامُ أبو الحسن الأشعري الرضا بإرادة النعيم لهم، والغضب على الكافرين بإرادته العذاب لهم⁽٢⁾. ومِمَّا يؤيد الاتجاه الثالث، ما نُقل من تأويلات ثلة من أكابر السلف الصالح، وسأذكر بعض الأمثلة بهذا الخصوص وعلى النحو الآتي:

تأويل الكرسي: إذ جاء في تفسير الطبري عند تفسيره لآية الكرسي في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ما نصه: «اختلف أهل التأويل في معنى الكرسي الذي أخبر الله تعالى ذكره في الآية، فقال بعضهم: هو علم الله تعالى، وأمَّا الذي يدل على ظاهر القرآن، فقول ابن عباس الذي رواه جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير إنَّه قال: هو علمه»⁽٣⁾.

تأويل صفة العين: إذ أول قوله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، بقوله: بمرأى منا⁽٤⁾، وأول الطبري ﷺ قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] بـ(مرأى مني ومحبة وإرادة)⁽٥⁾.

تأويل صفة الوجه: ورد عن مجاهد ﷺ تأويل قوله تعالى: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ

---

(١) ينظر: دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي، تحقيق: حسين السقاف، ص١١، وأيضًا ينظر: فتح الباري، ١٥/ ٩٢٥٣.

(٢) ينظر: رسالة أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، ص٧١، تحقيق: محمد السيد الجنيد، المكتبة الأزهرية للتراث، وأيضًا ينظر: دفع شبه التشبيه: أبو الفرج بن الجوزي، ص ١٩، ٢٠.

(٣) جامع البيان، للطبري ٣/ ٧.

(٤) تفسير البغوي، ٢/ ٣٢٢.

(٥) جامع البيان، للطبري ١٦/ ١٢٣.

فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥]، أَنَّه قال: قبلة الله(١)، وقال الضحاك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨]: أي إلَّا هو(٢).

وتأويل صفة اليد: أول ابن عباس ﵄ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧] قال: بقوة وقدرة(٣).

مِمَّا تقدم تبين أنَّ بعضَ السلفِ من الصحابة والتابعين وتابعيهم سلكوا مسلك التأويل، ومنهم من التزم التسليم وإرجاع المعنى إلى الله تعالى على أساس أنَّه مِمَّا استأثر الله تعالى به في علمه؛ لذا نضطر إلى: الإيمان بأنَّ أيَّ صفةٍ من الصفات الخبرية هي من كلام الله تعالى، وأنَّ لله مرادًا منه، فما ورد عن السلف فيه أخذنا به، وما سكت عنه السلف لم نخض فيه، ونأخذ بصحيح التأويل ضمن شروطه المعلومة من غير تعطيل أو تجسيم.

رابعًا: مذهب الخلف:

الخلف هم الطائفة الكثيرة من الأئمة والعلماء الثقات من الفقهاء والمحدثين وعلماء أصول الدين وغيرهم، الذين جاءوا بعد المئة الثالثة فقالوا في آيات الصفات وأحاديثها بما يُسمَّى تأويلًا تفصيليًّا، يقصدون تفصيل ما أجمل السلف القول فيه، مع تنزيه الله تعالى عن مشابهة الخلق، فقالوا: لعل المعنى المقصود هو كذا وكذا(٤).

---

(١) الأسماء والصفات، البيهقي، ص ٣٩.

(٢) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، الإمام الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي (ت٥٩٧هـ)، حققه: حسن السقاف، دار الإمام النووي، عمان، ط٣، ١٩٩٢م، ص ١١٣.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ١٧/ ٥٢.

(٤) ينظر: إيضاح الدليل، ص٤٩.

ولعلَّ أبرزَ مدرستَين تمثلُ هذا المنهجَ هم أتباع المدرسة الأشعرية. والماتريدية.

ومذهب الخلف الذين جاؤوا من بعدهم تؤمن بالتأويل الإجمالي وهو: تأويل هذه النصوص بما يضعها على صراط واحد من الوفاق مع النصوص المحكمة الأخرى التي تقطع بتنزه الله تعالى عن الجهة والمكان والجارحة.

وقالوا: بنسبة ما نسب الله تعالى إلى نفسه من صفات، وصح نسبة رسول الله ﷺ ذلك إليه مع التنزيه عن مشابهة الخلق، ومع ذلك فإنهم يؤولون تأويلًا تفصيليًّا ما كان من الصفات موهمًا التشبيه والتجسيم.

وخلاصة رأي الأشاعرة بالصفات الخبرية يوجزها لنا الإمام الغزالي بقوله: «لا يجب القياس والتفريع -أي الصفات الخبرية- مثل أن يُرادَ لفظُ اليد، فلا يجوز إثبات الساعد والعضد والكف مُصيرًا إلى أنَّ هذا من لوازم اليد، كذلك إذا ورد الإصبع لم يجزْ ذكر الأنملة، كما لا يجوز ذكر اللحم والعظم والعصب، وإنْ كانت اليد المشهورة لا تنفك عنه، وقد ورد عن الرسول ﷺ أنَّه قال في نسائه: (لأطولكن يدًا أسرعكن لحاقًا بي)⁽¹⁾.

وقد فسَّر ﷺ لهم قوله بأنَّه أرادَ بذلك السماحة والجود دون الطول للعضو» ⁽²⁾.

معنى هذا: أنَّه لابُدَّ ألَّا نأخذَ اللفظَ بمدلوله الظاهر كما هو دون تأويل، ولقد أكَّد القول السالف للرسول ﷺ على ضرورة التأويل.

قال أبو المعين النسفي: «إنَّ هذه الألفاظَ الواردةَ في الكتاب والسنن

---

(١) [صحيح البخاري: باب أيُّ الصدقة أفضل وصدقة الشحيح، رقم:(١٣٥٤)، ٢/ ٥١٥].

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، ص ١٦.

المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه، وكون الباري تعالى جسمًا متبعضًا متجزءًا، كانت كلها محتملةً لمعانٍ وراء الظاهر، والحجج المعقولة غير محتملة، والعقول من أسباب المعارف وهي حجة الله تعالى، وفي حمل هذه الآيات على ظواهرها إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة، وهي كلها حجج الله تعالى، ومن تناقضتْ حججه فهو سفيه جاهل بمأخذ من الحجج ومقاديرها، والله تعالى حكيمٌ لا يجوز عليه السفه، عالمٌ لا يجهل، ولو حُملت هذه الآيات على ما يوافق حجج العقول لكان فيه إثبات الموافقة بين الحجج، وذلك مِمَّا تقتضيه الحكمة البالغة، فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالًا ممتنعًا، وكذا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] آية محكمة غير محتملة للتأويل، فحمل تلك الآيات على خلاف هذه، إثبات المناقضة بين آيات الكتاب، وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع التناقض والإِخْتِلَاف»⁽¹⁾.

ففَسَّروا الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] بقولهم: إن ظاهر الآية غير مراد؛ لأن ذلك يعني حاجة الله تعالى إلى شيء من خلقه، والله تعالى كان ولا عرشٌ ولا كرسيٌّ ولا سماء ولا أرض، وهو الآن على ما عليه كان: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ثم قالوا: الاستواء في اللغة العربية بمعانٍ: منها العلو والصعود والاستيلاء، والانتهاء إلى غير ذلك، ثم إنَّ الصعودَ على العرش من أجل الجلوس ليس مرادًا لما فيه من التجسيم المبطل شرعًا وعقلًا، واللفظ يحتمل معاني عديدة، والله تعالى أعلم بمراده حقيقة⁽²⁾.

---

(١) تبصرة الأدلة، النسفي، ص ٧٧، وينظر: التمهيد، الباقلاني، ص ١٩، وأصول الدين، ص ٢٥، وبحر الكلام، أبوالمعين النسفي، مطبعة الكردي، القاهرة، ص٢١، و شرح الفقه الأكبر، الماتريدي، ط٣، و دائرة المعارف العثمانية، قطر، ص ٣٦.

(٢) ينظر: إيضاح الدليل، ص ٥٠،٤٩، و ينظر: الأسماء والصفات، ص ٤١٠، ٤١٥.

فقالوا بتسلط القوة والسلطان، وهو معنى ثابت في اللغة ومعروف.

وفسّروا اليد في الآية الأخرى، بالقوة أو بالكرم، والعين بالعناية والرعاية، وفسَّروا الإصبعَين في الحديث الصحيح بالإرادة والقدرة، وقالوا عن حديث: (إنَّ الله خلق آدم على صورته) إن الضميرَ راجعٌ إلى آدمَ لا إلى ذات الله تعالى، أي: إنَّ خلقَ آدمَ منذ اللحظة التي أوجده فيها على صورته وهيئته التي كان يتمتع بها فيما بعد، فلم يتطور من شكل إلى آخر، وقالوا أيضًا: ويحتمل أنْ يعودَ الضميرُ فيه على الأخ المذكور في صدر الحديث، حسب الرواية التي ساقها الإمام مسلم في صحيحه، وهي: (فإذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإنَّ اللهَ خلقَ آدمَ على صورته)(١).

وكان الموقف الفكري المشار إليه من هذه النصوص وأمثالها علميًّا وعقائديًّا يتلخص في الآتي(٢):

١- الأخذ بظواهرها من غير تأويل المُجسِّمة.

٢- تأويلها بحمل ألفاظها التي يظهر منها التشبيه على معنى مجازي يلتقي وطبيعة سياق النص وقرائنه، وبشكل يتماشى وأصل التوحيد، وهو ما نهجه أهل السنة والمعتزلة ومَن مال إليهما.

٣- التوقف عن الأخذ بالظاهر وعن التأويل. وهو ما التزمه أهل الحديث(٣).

---

(١) ينظر: صحيح الإمام مسلم بشرح الإمام النووي، ١٦/ ١٦٦.

(٢) ينظر: مناهج البحث، ص٦٧ -٧٠، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ١٠، ١١، وفلاسفة الإسلام، ص٣٥٧.

(٣) ويبرر الشهرستاني الموقف الأخير بقوله: « اعلم أن السلفَ من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين، ونَصَرَهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي=

ويبرر القائلون بالحمل على الظاهر، لزوم الحمل على الظاهر بعدم وجود مجاز في كلام العرب أو في القرآن والسنة على الأقل(١).

وردَّهم العلماءُ بأدلة كثيرة حتى غدت فيها مؤلفات(٢).

= الصفات وخلق القرآن، تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات الكتاب الحكيم وأخبار النبي الأمين ﷺ، فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني، وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك ابن أنس ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلامة، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعًا أن الله عَزَّوَجَلَّ لا يشبه شيئًا من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره. وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]، فنحن نتحرز من الزيغ.

والثاني: أن التأويلَ أمرٌ مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غيرُ جائز، فربما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم: ﴿كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾، آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه، ينظر: الملل والنحل، ١ / ١٠٣، ١٠٤.

(١) «وشبهتهم -كما يقول السيوطي:

١ -أن المجازَ أخو الكذب، والقرآن منزه عنه.

٢ -وأن المتكلمَ لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقةُ فيستعير، وذلك محال على الله تعالى.

ينظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ٢ / ٣٦.

(٢) المصدر السابق، ٢ / ٣٦. يقول السيوطي: «وهذه شبهة باطلة؛ إذ لو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجازَ أبلغُ من الحقيقة. ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتشبيه القصص وغيرها»، واستدل السيوطي أيضًا على وقوع المجاز في لغة العرب بقوله: «وعمدتنا في ذلك النقل المتواتر عن=

أما القائلون بالتأويل فذهبوا إلى: أنَّ الآيَةَ الكريمةَ⁽¹⁾ تفيدُ تقسيم آيات القرآن الكريم على قسمين: المحكمات والمتشابهات، والآية من المحكمات، وليس فيها ما ينص أو يظهر منه المنع من تأويل المتشابه على نحو الإطلاق الذي يشمل من كان في قلبه زيغٌ، ومن ليس في قلبه زيغ، نعم، هي تمنع من تأويل المتشابه لمن كان في قلبه زيغ؛ لأنه يقصد من تأويله على طريقته - أي من غير الرجوع به إلى المحكم - إثارة الفتنة وإثارة تأويله للتأويل وبغية الجدل، أما تأويله للفهم والإفهام لا منع فيها له، وعليه فتأويل المتشابه جائز⁽²⁾.

ولقد ثبت بالقرآن والإجماع أنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولا يقول أحد: إنّا نقول هذا القول على جهة المجاز.

وإذا تقرر هذا فنعلم: أن الذي دعا جمهور الخلف إلى التوسع في التأويل هو الضرورة، وتتمثل بكثرة الساعين في الضلال.

ولكن علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار عصر السلف، وعصر الخلف؛ حيث إنَّ مِن المعروف بداهة أنَّ العصورَ في تغيُّر وتبدُّل، و أن نعلمَ أنَّ مذهبَ السلف في عصرهم هو الأفضلُ والأسلم والأوفق مع الإيمان الفطري المرتكز في كل من العقل والقلب.

= العرب؛ لأنهم يقولون: (استوى فلان على متن الطريق) ولا متن لها، و(فلان على جناح السفر) ولا جناح للسفر، و(شابت لمة الليل)، و(قامت الحرب على ساق)، وهذه كلها مجازات. ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة، ومبطل محاسن لغة العرب». ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ١ / ٣٦٤.

(١) أي الآية (٧) من سورة آل عمران.

(٢) ينظر: النكت الاعتقادية، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي المعروف بالشيخ المفيد، (ت ٤١٣ هـ)، ص ٣٨٤، والكشّاف، ١ / ٤١٣.

ومذهبُ الخلف في عصرهم أصبح هو المصير الذي لا يمكن التحول عنه، بسبب ما قامت من المذاهب الفكرية والمناقشات العلمية، وبسبب ظهور البلاغة العربية مقعدة في قواعدَ من المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية(١).

ومن خلال ذلك نستطيع أن نعرف لماذا ذهب الإمام مالك رحمه الله إلى القول لذلك الذي سأله عن معنى الاستواء في الآية: الكيف غير معقول، واستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة؛ إذ كان العصرُ عصرَ إيمان ويقين راسخَين، بسبب قرب العهد بعصر النبوة وامتداد الإشراق إليه، ولكن لم يكن بوسع الأئمة في عصر التدوين وازدهار العلوم واتساع حلقات البحث وفنون البلاغة أنْ يسلِّموا ذلك التسليم دون أن يحللوا هذه النصوص على ضوء ما انتهوا إليه من فنون البلاغة والمجاز، خصوصًا وإنَّ فيهم الزنادقةَ الذين لا يقنعهم منهج التسليم، ويتظاهرون بالحاجة إلى الفهم التفصيلي، وإن كانوا في حقيقة الأمر معاندين)(٢).

وهذا ليس اتهامًا للسلف بعدم الوصول إلى هذا الفهمِ وهذه الإحاطة بعلوم البلاغة والمجاز، ولكن لم يكونوا بحاجةٍ إلى هذه العلوم؛ فإن الآخرَ يقنع بمجرد ذكر الآية أو الحديث.

لذلك فإنَّ من المهم أنْ نعلمَ بأنَّ كلًا من المذهبَين منهجان إلى غاية واحدة؛ لأن الغاية فيهما هي أنَّ اللهَ تعالى لا يشبهه شيءٌ من مخلوقاته، وأنه منزهٌ عن جميع صفات النقص، فالخلاف الذي نراه بينهما خلاف لفظي وشكلي فقط، والله أعلم.

---

(١) ينظر للاستزادة: كتب الأشاعرة والماتريدية، والبلاغة.

(٢) كبرى اليقينيات الكونية، ص ١٤٠-١٤١.

والمهم أنْ نعلمَ أن كلا المذهبَين يهدف إلى غاية واحدة؛ لأن المآل فيهما إلى أن الله عَزَّوَجَلَّ لا يشبه شيئًا من مخلوقاته، وأنه منزهٌ عن جميع صفات النقص. فالخلاف شكلي ولفظي (١).

أما عن وجه الحاجة إلى التأويل والأخذ بالمحكم عند أهل السنة والجماعة فيمكن توضيحه فيما يلي:

١- التأويل اتباع لما أُمرنا به من التسليم بالمتشابه، والأخذ بالحكم وحمل المتشابه على المحكم لظهور معنى المحكم دون المتشابه.

٢- التأويل حق من أجل ألا يقع المؤمن في متناقضات، فإننا لو تركنا النصوصَ على ظواهرها وقعنا في التناقض، سواء كان التأويلُ إجماليًّا أم تفصيليًّا.

٣- التأويل الإجمالي أو التفصيلي هو مسلك السلف الصالح.

٤- التأويل المعمول به عند أهل السنة والجماعة يعصم العامة من التشبيه والتجسيم.

٥- يُعمد إلى التأويل عند الحاجة.

٦- من شروط التأويل أن يكونَ وَفْقَ أصولِ العربية وأساليبها (٢)، قال ابن دقيق العيد: «إن كان التأويلُ قريبًا من لسان العرب لم ينكر، أو بعيدًا توقفنا عنه، وآمنا بمعناه على الوجه الذي أُريد به مع التنزيه، وما كان من هذه الألفاظِ ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب قلنا به من غير توقف كما في قوله تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] فيحمله

---

(١) ينظر: المصدر السابق نفسه.

(٢) ينظر: إيضاح الدليل، ص ٦١، ٦٢.

على حق الله تعالى وما يجب له»⁽١⁾.

ونصَّ كبارُ الأحناف على أنَّ المذهبَ عندهم تركُ التأويل في المتشابهات، وإنما كان هذا القول ليس على إطلاقه أيضًا؛ لأنَّ كثيرًا من العلماء غيرِ الأحنافِ من أهل السنة اختاروا التأويل.

كما هو دأب العز بن عبد السلام، وابن دقيق العيد في الواضحات القريبة، والإمام عبد القاهر البغدادي، والإمام الرازي، والغزالي، والجويني، وغيرهم كثير لا يحصون كثرة، نعم اختار بعضهم التفويض، وهذا لا يُنكر بل ومتأخري الحنفية على ذلكم.

ولكن حاصل الكلام: أن العلماء المحققين اختلفوا بين طريقتي التأويل والتفويض، ولم يقفوا على قول واحد كما يوهم ظاهر كلامه.

وأما ما ذكر مِن أنَّ في المجازات كثرة وترجيح بعضها على البعض لا يتم إلا بالمرجحات غير القطعية، فلا يسلم على إطلاقه أيضًا؛ لأنَّ بعضَ التأويلات قد تكون راجحةً أو مقطوعة بها عند العلماء، وليس الأمر فيها على التردد والشك على العموم. ⁽٢⁾.

وخلاصة القول: إنه يوجد لأهل السنة ثلاثة اتجاهات:

الأول: التفويض مع السكوت عما وراء القدر المقطوع به.

والثاني: التأويل بحمل الآية على معنى ونفي ما وراءه إما قطعا أو ترجيحا، وذلك بحسب قوة الدليل.

والثالث: إثبات ما نُسب لله من صفات معان لا أعيان، و هذا الاتجاه الثالث قد يقال له: الإثبات مع تنزيه الله تعالى عن سمات الحوادث.

---

(١) ينظر: فتح الباري، ١٥/ ٩١٩٧، أيضًا ينظر: إيضاح الدليل، ص٦٢.

(٢) الشرح الكبير للعقيدة الطحاوية، الدكتور/ سعيد فودة، ١/ ٦٧٥.

ومن أشهر المسائل مسألة الاستواء:

ذهب بعضُ القائلين بالتجسيم إلى أنَّ استواءَ الله تعالى على العرش هو استواءٌ ماديٌّ بحت، وذهب بعضهم إلى القول: «أتحدَّى من على هذا المنبر من يأتيني بمعنى آخر لكلمة استوى غير ما أطبق عليه علماء السلف من أنه قعد، وجلس، واستقر، وماسَّ».

فتأويل قوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢] أنه استولى واقتدر وملك. ولم يرد تعالى بذلك أَنَّهُ تمكن على العرش جالسًا، وهذا كما يُقال في اللغة (استوى البلد للأمير)، و(استوت هذه المملكة لفلان)، وقال الشاعر:

قد استوى بِشْرٌ على العراقِ من غيرِ سيفٍ ودمٍ مهراقِ(١)

فلم يرد جلوسه، وإن أراد استيلاءه(٢) واستعلاءه.

ولولا أنَّ الأمرَ كما ذكر لم يكن في ذلك مدحًا عظيمًا؛ لأن كلًا يصح أن يجلس على سريره وعلى مكانه.

وإنما خصَّ العرشَ بالذكر؛ لأنَّه أعظمُ خلقه، فنبَّه به على أنه على غيرِهِ

---

(١) البيت للأخطل وليس في ديوانه. ينظر قرى الضيف، عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس، (ت ٢٨١ هـ). تحقيق: عبد الله بن حمد المنصور، مطبعة أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٩٩٧م، ٥ / ٢٦٧. هذا، وإن قيل: إن الاستدلال بهذا البيت لا يصح؛ إذ قائله الأخطل وهو نصراني! قلنا: الاستدلال هنا بالأخطل في مسألة لغوية، وهي ورود (استوى) بمعنى (استولى)، وهو في عصور الاحتجاج اللغوي، قال الإمام العز بن عبد السلام: (اعتمد في العربية على أشعار العرب، وهم كفار؛ لبعد التدليس فيها). ينظر: الاقتراح في أصول النحو للإمام السيوطي، ص٦٧، تحقيق: أ. د حمدي عبد الفتاح، مكتبة الآداب- القاهرة.

(٢) البيت للأخطل وليس في ديوانه. ينظر قرى الضيف، عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس، (ت ٢٨١ هـ). ينظر: الصحاح للجوهري: ٦/ ٢٣٨٥.

أشدُّ اقتدارًا، كما قال: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ١٢٩﴾ [التوبة: ١٢٩]، ونبَّه بذلك على أنه: يكون ربًا لغيره أولى.

وقال أبو السعود في الرد عليهم: «إنْ جازت الأعضاء على اللّه تعالى، على ما تعلقتم به، فيجب أنْ يكون بمنزلة الواحد منا، وأنْ يكون ذكرًا أو أنثى، وأن يكون محتاجًا، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا »(١).

وبعد: فإنَّ عمدةَ ما دار حوله الخلافُ، وجرى فيه النزاع هو الاستواء على العرش، وإننا في ضوء ما تقدم لنستطيع أن نفسر الفعل (استوى) بالاستقرار؛ وذلك لما يأتي:

١- أن اقترانَ الفعل ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ من قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، بقوله: ﴿يُدَبِّرُ الأَمۡرَ﴾ دليلٌ على أن الاستواءَ هنا بمعنى: (الاستيلاء) و(السلطة)؛ لأنه المناسبُ لتدبير الأمر، والقرآن يفسر بعضه بعضًا(٢).

٢- كما أن تفسير (استوى) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ﴾ [البقرة: ٢٩] بعمد وقصد إلى السماء ليسويها سبع سماوات كما هو ظاهرها - يؤيد تفسيره هنا بالاستيلاء فيكون معنى الآية: (قصد إلى العرش ملكًا يدبر الأمر)(٣).

٣- أن التعليلَ الواردَ في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي

---

(١) إرشاد العقل السليم، ٣/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم المسمى بتفسير ابن كَثِير، لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر كَثِير القُرَشي الدِّمَشْقي، (ت ٧٧٤ هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠١ هـ، ١/ ٦٨، ٦٩.

(٣) ينظر: روح المعاني، ١٢/ ٤-٩.

سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًاۗ﴾ [هود: ٧] دليلٌ آخرُ وقرينةٌ أخرى على أن الاستواءَ على العرش يدبر أمر خلقه كان لأجل اختبارهم أيهم أحسن عملًا⁽¹⁾.

وهذا يتم من غير شبهة يثيرها في تفسير الاستواء بإظهار سلطانه وسلطته تعالى، وهذا التفسير للاستواء بالاستيلاء في ضوء القرائن القرآنية ليس تفسيرًا بالمجاز ولا بالتأويل، بل هو تفسير بمعنى لغوي أُفيد من استعمالات القرآن الكريم اللغوية.

وفي هذه المسألة يقول الإمام أبو حامد الغزالي: «العلم بأَنَّهُ تعالى مستوٍ على عرشه بالمعنى الذي أراده اللّه تعالى بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصفَ الكبرياء، ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو الذي أُريد بالاستواء إلى السماء؛ إذ قال في القرآن الكريم: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر:

قد استوَى بشرٌ على العِرَاقِ ... من غَيرِ سيفٍ ودمٍ مهراقِ⁽²⁾

واضطر أهلُ الحق إلى التأويل، كما اضطر إلى تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْۚ﴾ [الحديد: ٤] إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم، وحمل قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»⁽³⁾ على القدرة والقهر، وحمل قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين اللّه في أرضه»⁽⁴⁾ على التشريف والإكرام؛ لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال، فكذا الاستواء لو ترك على

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القُرطُبي، ١ / ٢٥٥، و اللباب في علوم الكتاب، ٧ / ٢٢٠.

(٢) [سبق تخريجه].

(٣) [صحيح مسلم، ٤/ ٢٠٥٤].

(٤) [مصنف عبد الرزاق، ٥/ ٣٩].

الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسمًا مماسًّا للعرض، إمَّا مثلُه أو أكبرُ منه أو أصغر، وذلك محالٌ، وما يؤدي إلى المحال فهو محال»⁽¹⁾.

وجاء في وصية الإمام أبي حنيفة ﷫ لأصحابه ما نصه: «نقر بأن اللّه (على العرش استوى) أي: استولى من غير أن يكون جارحة واستقرار، وهو حافظ للعرش وغيرِ العرش من غير احتياج، فلو كان محتاجًا لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره، ولو كان محتاجًا إلى الجلوس والقرار لكان قبل خلق العرش، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا»⁽²⁾.

* * *

---

(١) قواعد العقائد، ص ١٦٧، ١٦٨.

(٢) الطَّبَقات السَّنِيَّة، ١/ ١٥٧.

المطلب الثامن: صفة الكلام وخلق القرآن والتكوين

قال المُصنِّف: [وهو متكلمٌ بكلامٍ هو صفةٌ له، أزلية، ليس من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة مُنافيةٌ للسكوت والآفة، والله تعالى متكلمٌ بها آمرٌ ناهٍ مُخبِر، والقرآن كلام الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، وهو [أي: اللفظ المنزَّل الذي يدُلُّ عليه] مكتوبٌ في مصاحفنا، محفوظٌ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموعٌ بآذاننا، غيرُ حالٍّ فيها، والتكوين صفةٌ لله تعالى أزليةٌ، وهو تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته، وهو غيرُ المكوَّنِ عندنا، والإرادةُ صفة لله تعالى أزليةٌ قائمةٌ بذاته].

* * *

الفرع الأول: صفة الكلام

قوله [وهو متكلم بكلامٍ هو صفة له أزلية]: تقدَّم الكلامُ على صفة الكلامِ وإثباتها، وأما كونها أزليةً؛ فذلك لاستحالة قيام الحوادث بذاته عَزَّوَجَلَّ.

قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] وقال أيضًا: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ١٤٤﴾ [الأعراف: ١٤٤].

فهذه النصوص القرآنية كلها قاطعةٌ بإثبات صفة والكلام لله عَزَّوَجَلَّ على الوجه الأتمِّ والأكمل الذي لا يشابه به المخلوقات.

لكن زعمتْ الجهميةُ: أنَّ اللهَ تعالى لا كلامَ له، لكنهم لم يستطيعوا أنْ يعلنوا بذلك أمام الجمهور، فمنعهم خوفُ السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه؛ لأنهم إذا قالوا لا كلامَ لله؛ فقد قالوا: إنه ليس بعالمٍ ولا متكلمٍ، ووجب ذلك عليهم، ثم إنَّ القرآنَ الكريم ناطقٌ بإثبات الكلام له سبحانه على وجه لا يُحتمل معه التأويل بادعاء التنزيه، بل التأويل في مثل هذه الحالة تعطيلٌ للنص، وإخراجٌ له عن المقصود منه.

قوله: (ليس من جنس الحروف والأصوات)؛ وذلك لأنها أعراضٌ حادثةٌ مشروطٌ حدوث بعضها بانقضاء البعض؛ لأن التكلمَ بالحرف الثاني وإصدار صوته ممتنعٌ قبل انقضاء الحرف الأول من حيث النطق والصوت، وهذا ردٌّ على بعض الحنابلة؛ لأنَّهم وإنْ خالفوا المعتزلة في القول بأنَّ كلامَه تعالى صفةٌ أزلية، لكنهم وافقوهم في أنَّه من قَبيلِ الحروف والأصوات، فيلزم من ذلك القولُ بقِدَم الألفاظ.

وأُحتجَّ بأمور:

الأول: الكلام في اللغة والعرف هو هذه الألفاظ والحروف؛ ولأجل هذا لا يوصف الأخرس بالمتكلم (١).

ويُجاب عن هذا بأنَّ الكلامَ بحسب اللغة يُطلق أيضًا على المعاني (٢)، وإنما أُشتهر في اللفظ لكون اللفظ أشهَرَ من المعنى، ولئن سلَّمنا أن الظاهرَ هو الألفاظُ لكن ثبوته لله تعالى إنما يُعقل بهذا الوجه مع صحة إطلاق الكلام عليه،، وعدم الوصف بالمتكلم لعدم تمكُّنه من التعبير عن المعنى المعبِّر، إذ لا يُقال لغير المعبِّر متكلمًا، بل ساكتًا أو أخرسًا، فلا يكون الكلامُ هو العبارةَ (٣).

الثاني: احتجوا أيضًا بأن القرآنَ نزل عربيًّا، والذي يُوصف بذلك إنما هو اللفظ، وأُجيب عن ذلك بأنه: إنما عُبِّر عنه بالعربي.

الثالث: بأن اللهَ أمر نبيَّه أن يُسمِعَ مَن يستجيرُ به كلامَ الله، والمسموع إنما هو الألفاظ، وأُجيب عن ذلك: بأن التقديرَ حتى يَسمع لفظَ كلام الله تعالى، والأصح أن يُقال: القرآن الكريم هو تلك المعاني المعبِّرة بهذه العبارات؛ فلهذا صحَّ وَصْفه بالعربي والمسموع (٤).

---

(١) يُنظر: الصحائف الإلهية، شمس الدين السمرقندي، ص٣٥٣.

(٢) وورود الكلام بمعنى: المعاني التي يتأتى التعبير عنها باللفظ معروف، قال الشاعر:

لا يعجبنك من خطيب خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ينظر: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب لابن هشام الأنصاري، ص ٣٥، تحقيق: عبدالغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع- سوريا.

(٣) يُنظر: حل المعاقد في شرح العقائد، أحمد بن عثمان السمرقندي، ص١٨٧.

(٤) يُنظر: الصحائف الإلهية، شمس الدين السمرقندي، ص٣٥٤.

قوله:(وهو صِفةٌ مُنافِية للسكوتِ والآفةِ)؛ السكوتُ هو ترك الكلام مع القدرة عليه، والآفة هي عدم مطاوَعة الآلات، إما بحسب الفطرة كما في الخَرَس، أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حدَّ القوة كما في الطفولية (١).

قوله: (واللهُ تعالى مُتكلِّمٌ بها آمِرٌ ناهٍ مُخبِرٌ)؛ بمعنى أنَّ الصفةَ واحدةٌ لكن تعلقاتها كثيرة، فقد تتعلق بالأمر أو النهي أو الإخبار أو غيرها من وجوه التعلق دون أنْ تتعدَّدَ الصفة، وهذا هو الأليقُ بتوحيد الله تعالى (٢).

قوله: (والقُرآنُ كلامُ اللهِ تعالى غيرُ مَخْلوقٍ، وهو مَكتوبٌ في مَصاحِفنا، مَحفوظٌ في قُلوبِنا، مَقروءٌ بألسِنَتِنا، مَسموعٌ بآذانِنا، غَيْرُ حَالٍّ فيها) لم يختلف أصحاب المذاهب في إثبات الكلام لله تعالى، فكلهم يقولون بإن له كلام لكن اختلفوا هل هو حروف وأصوات، هل هو قديم أم حادث أم غير ذلك،، فالقول بخلق القرآن مرتبط بالكلام النفسي وأَزليَّته، ولقد تقدَّمَ أنَّ مذهبَ أهلِ السنة في صفة الكلام: أنَّ اللهَ تعالى متكلمٌ بكلامٍ واحد، هو صفة أزليةٌ قائمة به، وأنه ليس من جنس الحروف والأصوات ضرورةٌ؛ لأنها أعراضٌ حادثة، أما العبارات الدالة على الكلام النفسي فهي حادثةٌ مخلوقة؛ لأنها أعراضٌ وأصوات، وإنما سُميت (كلامَ الله) لدلالتها عليه وتأديتها به، فإِنْ عُبِّرَ عنه بالعربية فهو قرآن، وإِنْ عُبِّرَ عنه بالعبرية فهو توراة، فالإِخْتِلَاف بالعبارة لا الكلام (٣).

فالكلام من الصفات الذاتية، فإِنَّهُ ع متكلمٌ بكلامه الذي هو صفته الأزلية

---

(١) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص٤٢.

(٢) يُنظر: مفتاح الجنة من كلام الكتاب والسنة، أسعد الصاغرجي، ص٦٢.

(٣) يُنظر: الهادي في أصول الدين، عمر بن محمد الخبازي، ص٩٢، وينظر: رسالة في الاعتقاد، محمد بن محمد البخاري، ص١٢٨.

المعبَّر عنه بالنظم المسمى بالقرآن، المركب من الحروف⁽¹⁾.

وهذا رأي أهل السنة والجماعة، وبعض الزيدية، وبعض المعتزلة⁽²⁾.

ومن الأدلة العقلية على صحة قول أهل السنة: أنه تعالى لو لم يكن متكلمًا للزم أن يتصفَ بضده، واتصافه بضده نقص، وهو باطل؛ لأنَّ النقصَ لا يرضى به المخلوق، فكيف بالخالق؟ فثبت اتصافه بالكلام⁽³⁾.

ويقول الغزالي: «إنَّه متكلمٌ بكلام، وهو وصفٌ قائمٌ بذاته ليس بصوت ولا حرف، بل لا يُشْبِهُ كلامُهُ كلامَ غيرِه، كما لا يُشْبِهُ وجودُهُ وجودَ غيره»⁽⁴⁾.

«ولا شكَّ أن الكلامَ اللفظيَّ من توابع الكلام النفسي، أي: من لم يكن له الكلامُ النفسيُّ لا يمكن أنْ يكون له كلامٌ لفظي، وأنَّ الكلامَ النفسيَّ صفةٌ قديمةٌ بذاته، وليس حياةً بداهةً ولا علمًا؛ لأنه يكون بدون الكلام ومعه، وقد يتكلم شخصٌ بدون علمه بحقيقة ما يدل عليه الكلام، وقد يعلم شيئًا ولا يتكلم به»⁽⁵⁾.

وقسَّم الأشاعرةُ كلامَ الله تعالى قسمين: كلام نفسي وكلام لفظي.

---

(١) ينظر: الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، أبي حنيفة النعمان، للملا علي بن سلطان القارئ، (ت ١٠١٤هـ)، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ص ٧٠.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، ٢/ ٢٠١.

(٣) ينظر: رسالة في التوحيد والفرق المعاصرة، كمال الدين الطائي، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، ص ٥٣.

(٤) ينظر: قواعد العقائد، ص ١٨٢، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٣.

(٥) جَوَاهِر الكلام فِي عقائد أهل الإِسْلَام، عبد الكريم المدرس، (ت ١٤٢٦ هـ)، دَار الحرية للطباعة، بَغْدَاد، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ص ٥٩.

١- الكلام النفسي: الصفة القديمة القائمة بالذات العلية التي يثبتها الأشاعرة والماتريدية وينكرها المعتزلة، يقول الأشاعرة: (والكلام الذي يقضي أهل الحق بقدمه هو الكلام القائم بالنفس والمخالفون ينكرون أصله)⁽¹⁾.

ويستدلون على ذلك (وإن رددنا إلى اطلاق أهل اللسان عرفنا قطعاً أن العرب تطلق كلام النفس والقول الدائر في الخلد، وتقول: كان في نفسي الكلام وزوّدت في نفسي قولاً، واشتهار ذلك يغني عن الاستشهاد عليه بنثر الناثر أو شعر الشاعر، وقد قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً⁽²⁾

٢- الكلام اللفظي: هو الحروف والأصوات، فهذا يقول بحدوثه وعدم قيامه بذات الله تعالى⁽³⁾.

وقد أُستدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيًا لا حسيًا بوجهين:

«أحدهما: أن المتكلمَ من قام به الكلام لا من أوجد كلامًا، ولو في محل آخر، للقطع بأَنَّهُ موجودُ الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركًا، وأن اللهَ تعالى لا يُسمى بخلق الأصوات مصوتًا، وأنا إذا سمعنا قائلًا يقول: أنا قائمٌ، نسميه متكلمًا، وإن لم نعلمْ أنه الموجدُ لهذا الكلام، بل وإنْ علمنا أنَّ موجدَه هو اللُه تعالى كما هو رأي أهل الحق، وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز أنْ يكونَ هو الحسَّ، أعني: المنتظم من الحروف المسموعة؛ لأنه حادثٌ ضرورة، أن له ابتداءً وانتهاءً، وأن الحرفَ الثاني من كلمة مسبوق بالأول مشروط

---

(١) الارشاد: ١٠٤.

(٢) الإرشاد: ١٠٨، وينظر شرح المقاصد: ٢/ ١٠٢، وتحفة المريد: ٧٢.

(٣) ينظر: المواقف: ٣/ ٢٠٣، وينظر: شرح العقائد النسفية: ٩٥.

بانقضائه، وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود، وبقي شيءٌ منها بعد الحصول على ما سبق... نبدأ من ذلك في بحث الكم، والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق، فتعين أنْ يكون هو المعنى، إذ لا ثالثَ يُطلق عليه اسم الكلام، وأن يكون قديمًا لما عرفت، فإن اعترض من قبل المعتزلة، أنه لو كان المتكلمُ من قام به الكلام، لما صح إطلاقُه حقيقةً على المتكلم بالكلام الحسيِّ؛ لأنه لا بقاءَ له ولا اجتماعَ لأجزائه، حتى يقومَ بشيء.

ولو سُلِّم، فإنما يقوم بلسانه لا بذاته، وأيضًا لما صحَّ قولهم: الأميرُ يتكلم بلسان الوزير، والجني يتكلم بلسان المصروع، ومن قبل الحنابلة أنَّ المنتظمَ من الحروف قد لا يكونُ مترتبَ الأجزاء بل دفعيًّا كالقائم بنفس الحافظ، وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام.

وإنما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة؛ فالقرآنُ الذي هو اسمٌ للنظم والمعنى جميعًا لا يُمتنع أن يكونَ قديمًا قائمًا بذات الباري تعالى؟

أجيب: بأنَّ كونَ المتكلم من قام به الكلام ثابتٌ عرفًا ولغةً، وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الأجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة، وما ذكرتم سندًا لمنعها تمويه.

أما الأول: فلأن المعتبَر في اسم الفاعل وجوبُ المعنى لا بقاؤه سيَّما في الأعراض كالمتحرك والمتكلم، ولو سلِّم فيكفي التلبس ببعض أجزائه، ولا يُشترط القيام بكل جزء من أجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك، ومعنى التكلم بلسان الغير إلقاء الكلام إليه مجازًا.

وأما الثاني: فلأنَّ الكلامَ في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصور المرسومة في الخيال، أو المخزونة في الحافظة، أو المنقوشة بأشكال

الكتابة، على أنَّ قيامَ الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول، وإن كانت غيرَ مترتبةِ الأجزاء لحرف واحد مثلًا»⁽¹⁾.

والكلام النفسي: «وهو الكلام حقيقة، المعبر عنه بالألفاظ ليس من جنس الأصوات والحروف، بل صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، منافية للسكون والآفة، كما في الخرس والطفولية، وهو بها آمرٌ ناهٍ مخبرٌ وغير ذلك»⁽٢⁾.

ويمكن تلخيص مذهبهم بما يأتي:

أولًا: التفرقة بين الكلام النفسي، والكلام المعبر عنه بالأصوات والحروف.

ثانيًا: الكلام النفسي قديم، أما المعبر عنه بالأصوات والحروف فحادث.

ثالثًا: القراءةُ هي أصواتُ القراء ونغماتُهم، وهي أكسابُهم التي يؤمرون بها في بعض العبادات إيجابًا، وفي بعض الأوقات ندبًا.

رابعًا: كلام الله مكتوبٌ في المصاحف ولكنه ليس حالًا في مصحف، ولا قائمًا بقلب، ولكنَّ الكتابةَ حادثةٌ، والمفهوم من الكتابة قديم.

خامسًا: كلامُ الله منزلٌ على الأنبياء، ولكن ليس معنى التنزيل الإنزالَ في حط الشيء من علوٍّ إلى سُفلٍ؛ فإنَّ الإنزالَ بمعنى الانتقال يتخصص بالأجسام، وإنما المقصودُ من الإنزال هو: أنَّ جبريلَ أدرك كلامَ الله وهو في مقامه فوق سبع سماوات، ثم أنزل إلى الأرض فأفهم الرسول ﷺ فأفهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام⁽٣⁾.

---

(١) شرح المقاصد، ٤/ ١٤٧-١٤٩.

(٢) المصدر السابق نفسه، ٢/ ٩٩.

(٣) مذاهب الإسلاميين، الدكتور عبد الرحمن بدوي، بيروت، ١٩٧١م، ١/ ١٤٩، ١٥٠.

يقول الجويني: «وذهب أهلُ الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها تارة أخرى»(١).

وعرَّفوه أيضًا: بأنَّه صفةٌ وجوديةٌ قائمةٌ بذاته تعالى منزهٌ عن التقدم والتأخر واللحن والأعراب والصحة والإعلال إلى غير ذلك(٢).

وأما الكلام القديم الذي هو صفةٌ لله تعالى، فذهب الأشعري إلى: أنَّهُ يجوز أن يُسمع، ومنعه أبو إسحاق الإسفراييني، وهو اختيار الشيخ أبو منصور الماتريدي(٣)، وخلاصة رأي الأشاعرة والماتريدية أنهم يقسِّمون الكلام إلى نوعين: نفسي ولفظي(٤).

والكلامُ بالحقيقة كلامُ النفس، وإنما الأصواتُ قطعت حروفًا للدلالات، كما يُدل عليها تارة بالحركات والإشارات(٥).

ويقول الإمام الغزالي: «وكيف التبس هذا على هذه الطائفة، ولم يلتبس على جهلة الشعراء؛ حيث قال قائلهم:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنَّما ... جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلًا(٦)

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة فِي أُصُول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، (ت ٤٧٨ هـ)، ومعه شرح مُحَمَّد بن أَبِي شريف المقدسي، (ت ٩٠٣ هـ)، تحقيق: د. مُحَمَّد يوسف موسى، وعلي عَبْد المنعم عَبْد الحسين، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م، ص ١٠٥.

(٢) ينظر: الباجوري على متن السنوسية، ص ٢٣.

(٣) ينظر: شرح النسفية، ص ٩٤.

(٤) ينظر: أصول الدين الإسلامي، ص ١٦٢.

(٥) ينظر: قواعد العقائد، ص ١٨٢.

(٦) البيت نسب للأخطل، ولم أقف عليه في ديوانه. ينظر الموشى. أبو الطيب محمد بن محمد=

ومن لم يعقله عقله، ولا نَهاه نُهاه عن أنْ يقولَ: ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قديم، فاقطعْ عن عقله طمعَك، وكُفْ عن خطابه لسانَك⁽¹⁾.

ومن لم يفهم أنَّ القديمَ عبارةٌ عما ليس قبلَهُ شيءٌ، وأنَّ الباءَ قبل السين في قولك: (بسم الله)، فلا يكونُ السينُ المتأخرُ عن الباء قديمًا، فنزه عن الالتفات إليه قلبك، فللَّه سبحانه سرٌّ في إبعاد بعض العباد: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ٣٣].

ومن استبعد أن يُسمعَ موسى عَزَّوَجَلَّ في الدنيا كلامًا ليس بصوت ولا حرف، فليستنكر أن يرى في الآخرة موجودًا ليس بجسم ولا لون⁽²⁾.

ويقول أبو السعود: «(تَكْلِيمًا) مصدرٌ مؤكدٌ رافع لاحتمال المجاز.

وقال الفراء: العرب تسمي ما وصل إلى الإنسان كلامًا بأي طريق وصل ما لم يؤكد بالمصدر، فإذا أُكِّد به لم يكن إلا حقيقةَ الكلام، والمعنى: أنَّ التكليمَ بغير واسطة منتهى مراتب الوحي، خُصَّ به موسى من بينهم؛ فلم يكُنْ ذلك قادحًا في نبوة سائر الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ»⁽³⁾.

فعامة أهل السنة والجماعة وهم الأشاعرة: أن كلامَه ليس من جنس الأصوات والحروف بل صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية وهو بها أمر ناهٍ مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة فإذا عبر عنها بالعربية فقرآن، وباليونانية فأنجيل، وبالعبرانية

= ابن إسحاق بن يحيى الوشاء. (ت ٣٢٥ هـ). نشر بعناية المستشرق: برونو. ليدن. ١٨٨٧م: ١/ ٢١٣.

(١) ينظر: قواعد العقائد، ص ١٨٢، والاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٣.

(٢) ينظر: المصدران نفسيهما.

(٣) إرشاد العقل السليم، ٢/ ٢٥٦.

فتوراة، وبالسريانية فزبور، فالاختلاف في العبارات دون المسمى⁽¹⁾، المنزه عن البعض والكل والتقديم والتأخير والتجدد والسكوت واللحن والإعراب وسائر أنواع التغيرات المتعلقة بما يتعلق به العلم من المتعلقات)⁽²⁾.

وقائلون بالتفريق بين الكلام النفسي واللفظي؛ حيث قالوا: بأنَّ الكلامَ النفسيَّ قديمٌ، وأما الكلامُ اللفظيُّ فهو حادثٌ ليس بقديمٍ؛ فالخلاف بين الأشاعرة وبين المعتزلة يُعد في كثير من جوانبه لفظيًا لا جوهريًا للمتأمل؛ لأنَّ المعتزلةَ لو أثبتت الكلامَ النفسيَّ لم يكنْ هناك خلافٌ بين الأشاعرة والمعتزلة في هذا الموضوع⁽³⁾.

واستدل أهل السنة بأثبات الكلام لله تعالى بأدلة نقلية وعقلية: سبق ذكرها في صفة الكلام.

أما المعتزلة والإمامية:

فهم يرون أنَّ كلامَ الله عبارةٌ عن حروفٍ وكلماتٍ مقطعة، غير قائمة بذاته تعالى، وكلامه مخلوق في محل فهو عندهم (الحروف المنظومة والأصوات المتقطعة)⁽٤⁾. ولا يعدونه صفة ذات وإنما يقولون هو صفة فعل⁽٥⁾، فلا يصح أن يقوم بذاته لأستحالة قيام الحوادث بذاته فإذا أراد الله أن يتكلم بأمر أو نهي، أو غيرهما أو سائر أنواع الكلام خلق ذلك في جرم من الأجرام لزعمهم أن الكلام

---

(١) ينظر: الارشاد: ١٠١، المواقف: ٣/ ١٣٣، شرح المقاصد: ٢/ ٩٩.

(٢) شرح المقاصد: ٢/ ٩٩، وينظر: منح الروض الأزهر: ٧٠.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ١٠٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨.

(٥) المصدر نفسه: ٥٢٨.

لا يكون إلا بحروف وأصوات⁽¹⁾.

وهو ليس جنسًا، أو نوعًا ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني بل هو مجرد اصطلاحٍ ولا يكونُ إلا باللسانِ فمن قدر عليه فهو المتكلم، ومن لم يقدر عليه فهو الأعجم الأبكم، وبما أنَّ الكلامَ حركةٌ، فهو عرضٌ، وبما أنَّ الأعراضَ مخلوقةٌ؛ فالكلامُ مخلوقٌ⁽²⁾.

وأصحاب هذا القول يرون أنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ متكلمٌ، ولكن لا بكلامٍ قديم، وإنما بكلامٍ محدثٍ، يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام⁽³⁾.

وهذا الكلام خارج عن ذاته العلّية يحدثه عَزَّوَجَلَّ في محل، فيسمع من المحل، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إنَّ القرآنَ كلامُ الله تعالى ووحيُهُ، وهو مخلوقٌ محدث أنزله الله تعالى على نبيه؛ ليكون علمًا ودالًا على نبوته»⁽⁴⁾.

وإذا رجعنا إلى تفسير الزمخشري: قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ﴾، بالنصب وهي قراءة إبراهيم ويحيى بن وثاب، فنرى الزمخشري قد اكتفى بهذا القول وهذا مبني على مذهب المعتزلة في الكلام⁽⁵⁾.

فجمهور المعتزلة يرون أن كلامَ الله تعالى عَرَضٌ مُحدَث، أحدثه اللهُ تعالى في محلٍّ فصار به متكلِّمًا، وكلامه من جنس الحروف والأصوات، وبنَوْا على ذلك القولَ بخلق القرآن الكريم⁽⁶⁾.

---

(١) ينظر: شرح المقدمات: ١٢٣ – ١٢٤، وتحفة المريد: ٧١ – ٨٢.

(٢) ينظر: الإرشاد، ص ١٠٠.

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٢.

(٤) شَرح الأُصول الخمسة، ص ٥٢٧.

(٥) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ١ / ٤٥٨.

(٦) يُنظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد–خلق القرآن، القاضي عبد الجبار، ص٧، وشرح =

واستدلَّ المعتزلةُ أيضًا على مذهبهم بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، والقرآن شيء، لكنَّ هذا الاستدلالَ منهم عجيبٌ؛ ذلك لأنَّ أفعالَ العبادِ عندهم كلَّها غيرُ مخلوقةٍ لله تعالى، بل يخلقها العباد، فأخرجوا أفعال العباد من عموم (كلِّ) وأدخلوا كلام الله في عمومه مع أنه صفةٌ من صفات الله تعالى، وبه تكون الأشياء المخلوقة؛ لأنه بأمره تكون كل المخلوقات⁽¹⁾.

بناءً على ذلك فالقرآن غيرُ مخلوقٍ، خلافًا للمعتزلة، وتحقيقُ الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلَّا فأهلُ السنة لا يقولون بقِدَم الألفاظ والحروف، والقرآنُ الكريم معنى قديم بذات الله تعالى، مكتوبٌ في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه، محفوظٌ في أذهاننا بألفاظه المتخيلة، مقروءٌ بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة، مسموعٌ بآذاننا بالنَّظْم الدال عليه⁽²⁾.

فحينما يُوصف القرآن بما هو من لوازم القديم مثل قولنا: (القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) فالمراد حينئذٍ حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يُوصف بما هو من لوازم المخلوق والـمُحدَث فيُراد به الألفاظ المنظومة المسموعة.

أما الحشوية من مبتدعة الحنابلة:

فهم يرون أنَّ كلامَ الله عَزَّوَجَلَّ عبارةٌ عن حرف وصوت، يقومان بذاته تعالى وهو قديم، حتى قال بعضهم: إنَّ الجلدَ والغلافَ للقرآن قديمان⁽³⁾.

= الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٥٢٧.

(١) يُنظر: شرح الفقه الأكبر، أبو الليث السمرقندي، ص١١٢.

(٢) يُنظر: بحر الكلام، أبو المعين النَّسَفي، ص١٣١، و رسالة في الاعتقاد، محمد بن محمد البخاري، ص١٣١.

(٣) ينظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، (ت ٧٥٦ هـ)، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ، ص ٢٩٨. الملل والنحل: ١/ ١٠٦.

ويوافق الحنابلة في قولهم هذا الكرامية، ولكنهم سموا ذلك قولًا له وسلموا أَنَّه حادثٌ، وهو قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به وهو باطلٌ؛ لأنَّ ما يقومُ به الحادثُ فهو حادث⁽١⁾.

وهذا باطل بالضرورة لأنَّ: حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له أي للحرف المشروط أول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثاً⁽٢⁾، والله سبحانه وتعالى لا يقوم به حادث فهو منزه عنها لأن من قام به الحادث فهو حادث.

مذهب أهل السنة أن القران بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأما القران بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، ولكن يمتنع أن يقال: القران مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم، لأنه ربما أوهم أن القران بمعنى كلامه تعالى مخلوق، ولذلك أمتنعت الأئمة من القول بخلق القران، وقد وقع في ذلك امتحان كبير لخلق كثير من أهل السنة ⁽٣⁾..

ودليل أهل السنة: إن الحروف والصوت مخلوقان، وكلام الله غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، إذ هو من إمارات الحدوث، والقران

---

(١) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ٢٩٩. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٧٦، والمواقف: ٤٩٦، وشرح المقاصد للتفتازاني: ٢/ ٩٩، والعقيدة النسفية للتفتازاني: ٨٨، والمسامرة في شرح المسايرة: ٧٧، وشرح الباجوري على جوهرة التوحيد: ٨٤، والمطالب الوفية شرح العقيدة النسفية، للشيخ عبد الله الهرري، المعروف بالحبشي: ٧٤ - ٧٥، دار المشاريع، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٧ - ١٩٩٧ م.

(٢) المواقف: ٣/ ١٣٣، وينظر: شرح المقدمات: ١٢٣.

(٣) تحفة المريد: ٩٤، وينظر: منح الروض الأزهر: ١٠٠.

محفوظ في صدورنا، كما الله معبود في مساجدنا غير حال فيها ولا فينا (١)..

فالمعتزلة والحنابلة والكرامية يحصرون كلام الله في الحروف والأصوات بينما يرى الأشاعرة والماتريدية أن كلام الله الحقيقة هو القائم بذاته المنزه عن الحروف والأصوات والتقديم والتأخير، وكلام حشوية الحنابلة باطل بالضرورة كما نراه تقدم الحروف على بعضها البعض وغيرها من سمات الحدث، وأما رأي الكرامية فكذلك؛ لأن الله منزه عن قيام الحوادث بذاته.

ولعلهم هم الذين وصفهم الأشعري بالشرذمة، فقال: «وقالت شرذمة: إن الله لم يزل متكلماً بمعنى أنه لم يزل مقتدراً على الكلام وأن كلام الله محدث وافترقوا فرقتين: فقال بعضهم: مخلوق وقال بعضهم: غير مخلوق»(٢).

وقد ذكر بعضهم أنَّ الناسَ افترقُوا في مسألة الكلام على تسعة أقوال(٣).

---

(١) شرح ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي: نور الدين على القاري (ت ١٠١٤ هـ) تحقيق: محمد عبد اللطيف فرفور، ط ٣، دار الرشاد، د ت، ٥٣، وينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف: أبو بكر محمد بن أبي اسحاق بن ابراهيم الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ)، دار الكتب العلمية، د ت، د ط، ٤٠.

(٢) مقالات الإسلاميين: ٢/ ٣٨٠.

(٣) القول الأول: أنَّ كلامَ الله هو ما يفيضُ على النفوس من معانٍ، إما من العقل الفعال عند بعضهم أو من غيره.

وهذا قول الصابئة[الصابئون: ملة تزعم أنَّها على ديانة نوح عليه السلام وقبلتهم من مهب الشمال عند منتصف النهار، وفي التهذيب: هم قوم يشبه دينهم دين النصارى، وهم كاذبون، وقيل: هم عبدة الملائكة، وقيل: هم عبدة الأوثان، وقيل: هم عبدة الكواكب، الملل والنحل: ١/ ٢٦٩]، والمتفلسفة؛ فالفلاسفة المسلمون أنكروا أن يكونَ الباري متكلمًا على الحقيقة، وإنما يخلق سبحانه في ذات النبي سماع أصوات منظومة في النوم أو اليقظة، بحيث لا يكون من تلك الأصوات سماعٌ من الخارج بل إنَّها توجد في سمع النبيِّ دون غيره.

فابن سينا مثلًا يصور مذهبه الذي ينفي فيه أن يكون للباري سبحانه كلامٌ بقوله: «فوصفه بكونه=

= متكلمًا لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديثِ النفس بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبيِّ بوساطة العقل الفعال» (نجاة في الحكمة الطبيعة والمنطقية-القسم الإلهي، ابن سينا، ص ٩٦-١٥٩).

وهذا يدل على أصلهم الفاسد في نظرية الفيض.

القول الثاني: أنَّه مخلوقٌ خلقه الله منفصلًا عنه، وهذا قولُ المعتزلة؛ فقول المعتزلة: أنَّ كلامَه تعالى أصواتٌ وحروفٌ يخلقها اللهُ في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي، وهو حادثٌ ليس بقديم، وهذا كلام قريب مما سبق من كلام الفلاسفة» (المغني، القاضي عبد الجبار، ٨/ ٣٤٩، ٣٩٨، ٤٨٨. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٧٦، والمواقف: ٤٩٦، وشرح المقاصد للتفتازاني: ٢/ ٩٩، والعقيدة النسفية للتفتازاني: ٨٨، والمسامرة في شرح المسايرة: ٧٧، وشرح الباجوري على جوهرة التوحيد: ٨٤، والمطالب الوفية شرح العقيدة النسفية، للشيخ عبد الله الهرري، المعروف بالحبشي: ٧٤ - ٧٥، دار المشاريع، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٧ - ١٩٩٧م).

القول الثالث: أنَّه معنىً واحدٌ قائمٌ بذات الله، هو الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، وإنْ عُبِّرَ عنه بالعربية كان قرآنًا، وإنْ عُبِّرَ عنه بالعبرانية كان توراةً، وهذا قول ابن كلاب، وينسب إلى الأشعري وغيرِه.

القول الرابع: أنَّ كلامَه تعالى حرفٌ وصوتٌ يقومان بذاته، وأنَّهُ قديمٌ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضُهم جهلًا: الجلد والغلاف للقرآن قديمان، وهذا ما ذهب إليه مبتدع الحنابلة.

وردَّ أهلُ الحق على هذا الكلام بأنَّهُ باطلٌ؛ وذلك لأنَّ حصولَ كلِّ حرفٍ مشروطٌ بانقضاء الآخر فيكون له، أي: الحرف أولًا فلا يكون قديمًا فكذا المجموعة المركبة منها (الملل والنحل: ١/ ١٠٦. شرح الموقف، الجرجاني، ٨/ ٩٢، المسامرة، ابن أبي الشريف، ص٧٣).

القول الخامس: أنَّهُ حروفٌ وأصوات؛ لكن تكلم الله بها بعد أنْ لم يكنْ متكلمًا، وهذا قولُ الكرامية وغيرهم، وما ذهب إليه الكرامية حيث وافقوا الحنابلة في أنَّ كلامَهُ حروفٌ وأصواتٌ وسلموا أنَّها حادثة، لكنهم زعموا أنَّها قائمةٌ بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا(المصدر نفسه، الجرجاني ٨/ ٩٢. ينظر: الإرشاد: ١٠١، المواقف: ٣/ ١٣٣، شرح المقاصد: ٢/ ٩٩.).

هذا ما ذكره الإيجي من مذهب الكرامية، وهو موافق لما ذكره الآمدي في أبكار الأفكار لكن=

الفرع الثاني: التكوين

قال المُصنِّف: [والتَّكْوينُ صِفةٌ لله تعالى أَزلِيَّةٌ، وهو تكوينُه تعالى للعالَمِ ولكلِّ جزءٍ من أجزائِهِ لا في الأزلِ، بل لوقتِ وُجودِهِ على حسب عِلمِه وإرادتِهِ، وهو غيرُ المكوَّنِ عندنا]:

التكوين: هو المعنى الذي يُعبَّر عنه بالفعل والخَلق والإيجاد، أي: إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود.

وقد ذهبت المعتزلة -وهم أصحاب التقسيم الثلاثي للصفات إلى ذاتية وفعلية وسلبية- إلى أنَّ صفاتِ الفعلِ الإلهيِّ حادثةٌ لتعلقها بالحوادث، ووافَقَهم على ذلك الأشعرية.

= الذي رآه التفتازاني من مذهب الكرامية: أنَّ كلامَه تعالى عندهم هو قدرتُهُ على التكلم، وهو قديمٌ، وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قولُه تعالى لا كلامه، وإنْ كان حادثًا قائمًا بذاته تعالى (شرح المقاصد، التفتازاني، ٤/ ١٤٥).

القول السادس: أنَّ كلامَهُ يرجعُ إلى ما يُحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته، وهذا يقوله صاحبُ المعتبر، ويميل إليه الرازي في المطالب العالية.

القول السابع: أنَّ كلامَهُ يتضمنُ معنىً قائمًا بذاته هو ما خلقه في غيره، وهذا قولُ أبي منصور الماتريدي.

القول الثامن: أنَّه مشتركٌ بين المعنى القديم القائم بالذات وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات، وهذا قول أبي المعالي ومن أتبعه.

القول التاسع: أنَّهُ تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوتٍ يُسمع، وأنَّ نوعَ الكلام قديمٌ، وإن لم يكن الصوتُ المعين قديمًا، وهذا المأثور عن أئمة الحديث (شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٧٩-٢١٨).

والذي ألجأ الفريقَيْن إلى ذلك أنَّ هذه الصفاتِ تتعلقُ بالأشياء الحادثة، فلو كانت قديمةً لوجب أن تُوجد هذه الأشياء منذ القِدم كالمخلوق والمرزوق(١).

وهذا يعني القول بقِدم العالم؛ وبناءً على هذا: فعند المعتزلة لا ينبغي أن يُوصفَ اللهُ تعالى بأنَّهُ لم يزل خالقًا؛ إذ لا خَلقَ في الأزل، ودوامُ الحوادث في الماضي ممتنعٌ لامتناع التسلُّسل، فيمتنع أنْ يكونَ اللهُ تعالى لم يزل فاعلًا بمشيئته، وهو ليس قادرًا على ذلك؛ لأنَّ القدرةَ على الممتنع ممتنعةٌ.

اتفق الأشعرية والمعتزلة على أنَّ التكوينَ عينُ المكوَّن وأنَّها محدَثةٌ، وأنها صفةُ فعل.

وقالت الكرامية: هي مُحدثَة قائمة بذات الله-تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا- فالتكوين غير المكوَّن عند الماتريدية وهو صفة أزلية لله تعالى.

والتكوين والإيجاد والتخليق والاختراع ألفاظ مترادفة يُرادُ بها معنىً واحدًا، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

وممَّا اختلف فيه الأشاعرة والماتريدية، هو أنَّ القدرةَ نفسُ التكوين كما عليه الأشاعرة، أو غيرُهُ كما عليه الماتريديَّة (٢).

---

(١) يُنظر: الإشارة إلى مذهب أهل الحق، أبو إسحاق الشيرازي، ص١١٨.

(٢) قالت الأشاعرة: إن الشأني من الاستطاعة (إن شاء فعل) هو القدرة، والفعليّ منها (إذا شاء فعل) هو التكوين، فليست هنا صفتان مختلفتان، بل وصف واحد بمعنى القدرة، له حالتان تحصلان باقتران المشيئة وعدمها، فالقدرة قديمة، والتكوين حادث، وأمّا الماتريديّة فتتلقّاهما وصفين ذاتيّين مختلفين، والصفات الفعليّة من الخلق، والرّزق، والرّحمة، والمغفرة، تجتمع تحت وصف التكوين دون القدرة، وأيضًا: فإن «التكوينَ»عند الأشعرية هو «المكون»، ليس بالمعنى الإيجابي، بل هو أمرٌ اعتباري يَحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول، أي: إنّه عبارةٌ عن التعلُّقات الحادثة لصفة القدرة، وليس صفةً مستقلةً. =

والماتريدية فقد أثبتوا (التكوين) صفةً إيجابية قديمة، لإطباق العقل والنقل على أنَّه خالقُ العالم ومكوِّنٌ له، وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذُ الاشتقاق وصفًا له قائمًا به، فالتكوين ثابتٌ له أزلًا، والمكوِّن حادثٌ بحدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة؛ التي لا يلزم من قِدمها قِدم متعلقاتها لكون تعلقاتِها حادثةً(١).

وهي عندهم مبدأٌ لسائر الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما، ولا يلزم من ذلك عندهم قِدم المخلوقات أو المكونات، باعتبار أن صفة «التكوين» لا تعني

= وبالجملة فالمراد بقولهم: إنَّ الحقَّ تعالى خلاقٌ أزلًا وأبدًا؛ أنه مريد للإيجاد أزلًا وأبدًا وإن كانت الحوادثُ في تعاقب. يُنظر: شرح العقائد العضدية ضمن مجموعة الآثار الكاملة للشيخ جمال الدين الأفغاني، جلال الدين الدواني، ص٤١٧.

وبذلك تكون صفةُ التكوين أو الخلق صفةً إضافية حادثة متجددة بتجدد الأفعال الإلهية، لأن التكوينَ تبعٌ للمكوَّن، لذا فالله تعالى عند الأشعرية ليس خالقًا بالخالقية؛ إلا إذا فُسِّرت بأنَّها القدرةُ على الخلق. يُنظر:، الشامل في أصول الدين، عبد الملك الجويني، ص٥٣٧.

وسبب ما سبق أن القدرةَ الإلهية هي الصفةُ المتعلقة بإيجاد الأشياء والمؤثِّرة في إخراجها من العدم إلى الوجود، وهذا التعلق يكون متوقفًا على الإرادة والعلم؛ فما عَلِم الله تعالى وجوده وأراده فإنما يوجد بقدرته تعالى، فالتكوين والخلق ليسا إلا تعلُّقَ القدرة بالمقدور حال إرادة الله تعالى لإيجاده؛ لأن للقدرة نوعين من التعلُّق، تعلُّق أزلي بصحة وجود الأشياء، وتعلق تنجيزيٌّ حادث؛ وهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود، وهذا هو التكوين أو الخلق الذي هو تعلُّق القدرة بإيجاد المخلوق.

فالأشعرية يفرقون بين وصف الله تعالى بصفة الخلق، وبين تحقق هذه الصفة باعتبارها فعلًا؛ فوصف الله تعالى بأنه لم يزل خالقًا معناه بالقوة لا بالفعل، أي: هو قادرٌ على هذا الفعل دون أن يتحقَّق، وعند وقوع فعل الخلق يُسمى الله تعالى فاعلًا بالفعل. يُنظر: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص١٣٦.

(١) يُنظر: شرح الفقه الأكبر، علي القاري، ص٤٤.

أنَّ المكوِّنَ كان في الأزل؛ بل وُجد وقتَ وجوده حسبَ إرادة الله تعالى وعلمه؛ لأنَّ القدرةَ الإلهية لا تتعلق إلا بصحة وجود المخلوق فقط، ولكنها لا تؤثِّرُ في إخراجه من العدم إلى الوجود؛ لأنَّ ذلك من شأن صفة (التكوين)، فالقدرةُ تقتضي كونَ متعلقها مقدورًا، ولا تقتضي كونه موجودًا، وليس كلُّ مقدور موجودًا، كما أنه ليس معنى الخالق أنه القادرُ على الخلق؛ لأنَّ الاسمَ المشتقَّ من القدرة هو القادرُ وليس الخالق، والقادر على الخلق لا يوصف بكونه خالقًا؛ كما أنَّ القادرَ على الشر لا يكون شريرًا.

وعلى أيِّ تقدير فهما يختلفان في مسألة أخرى أيضًا، وهو كون التكوين بالمعنى المصدر، هل هو نفس المكوَّن (اسم المصدر) كما عليه الأشاعرة، أو غيره كما عليه الماتريديَّة، فهناك فعل بمعنى الخلق والتكوين، وهناك مخلوق ومكوّن في الخارج، والمسألتان واردتان في كلام البزدوي وغيره.

قال البزدوي: قال أهل السنَّة والجماعة: إنّ التكوينَ والإيجادَ صفةُ الله تعالى غيرُ حادثٍ، بل هو أزلي كالعلم والقدرة (المسألة الأولى)، والمكون والموجود غير التكوين، وكذا التخليق والخلق صفةُ الله تعالى غيرُ حادثٍ بل أزليٌّ، وهو غير المخلوق (المسألة الثَّانية)، وكذا الرحمة والإحسان، وكذا الرزق والمغفرة، وجميع صفات الفعل لله.

وقالت الأشعرية: إنّ هذه الصفاتِ ليست بصفاتِ الله تعالى، والفعل والمفعول واحد، وقالوا في صفات الذَّات كالعلم والحياة مثل قولنا(١).

وقال البياضي: وصفات الأفعال راجعة إلى صفة ذاتيَّة هي التكوين، أي مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود، وليس بمعنى المكوِّن.

---

(١) ينظر: أصول الدين، البزدوي، ص ٦٩، ولاحظ: «إشارات المرام»، ص ٦٩.

والإمعان في هذه العبارات وأمثالها، يدل على أنَّ صفاتِ الفعل كالإحسان والرزق عند الماتريديَّة يجمعُها وصفُ التكوين، فالكل واقع تحته، لا تحت القدرة؛ لأنَّه يكفي فيها صحَّة التعليق (إن شاء فعل) وإن لم يفعل، وهذا بخلاف وصف التكوين.

وهو لا يصدق إلا مع وجود الفعل، وبما أنَّ التكوينَ غيرُ المكوّن، والأوّل قائم بذاته، بخلاف المكوّن والمخلوق إذ هو موجود منفصل عنه سبحانه، يكون التكوين أو الخلق وصفًا أزليًا، بخلاف المكوّن والمخلوق فإنّهما حادثان بحدوث الموجودات.

يلاحظ عليه:

١- أنَّ التكوينَ والخلقَ ليس إلا إعمالُ القدرةِ عند تحقّق المشيئة، فلا يكون وصفًا وراء ظهورها، وشأنيَّة التعلُّق في القدرة وفعليّته في التكوين لا تجعلانهما شيئين مختلفين، بل أقصى الأمر وحدتهما جوهرًا، واختلافهما مرتبة.

وعلى ذلك فتكون جميعُ الصفات الفعليَّة مجتمعةً تحتَ القدرة إذا انضمّت إليها المشيئة والإرادة.

٢- لو كان التكوينُ وصفًا ذاتيًا أزليًا، لاستلزمت أزليّتُه أزليةَ بعض المكوّنات وقدمتها، إذ لا يفارق وصف التكوين وجودًا عن وجود المكوِّن، وهو ينافي أصول التوحيد، ولو فسّر بشأنية التكوين، يكون بمعنى القدرةِ لا شيئًا غيرَهَا، وهو بصدد تصوير المغايرة(١).

---

(١) وقد تفطّن البزدوي لهذا الإشكال، ونقله عن بعض مخالفيه وقال: « ربّما يقال: إن الإيجادَ بلا موجود مستحيلٌ، كالكسر بلا مكسور، والضرب بلا مضروب، فلو قلنا بقدم الإيجاد =

٣- جعل التكوين غير المكوّن، والخلق غير المخلوق مبني على التغاير الجوهري بين المصدر واسمه، فالإيجاد هو المصدر، والموجود هو نتيجته، ولا أظنُّ أنْ يقولَ به الماتريدي في سائر الموارد، فإذا ضرب زيد عمرًا، فالصَّادر من زيد، يُسمَّى بالمصدر، والواقع على عمرو يُسمى باسمه، فهل يصح لنا أن نعتقد أنَّ هنا أمرين: أمر قائم بالفاعل، وأمر قائم بالمفعول، وهكذا غيره، أو أنَّ هنا شيئًا واحدًا إذا نُسبَ إلى الفاعل يسمّى مصدرا، وإذا نُسبَ إلى المفعول يصير اسم المصدر، وهذا هو الفرق بين الإيجاد والموجود أيضًا.. (١).

وقال النسفي-من علماء الماتريدية -هنا: والتكوين صفة لله أزلية، وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه، وهو غير المكون عندنا قال شارحها المحقق التفتازاني: التكوين هو المعنى المعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ثم نقل بعد كلام طويل: «والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أنَّ مرجعَ الكل إلى التكوين؛ فإنه إنْ تعلق بالحياة سُمي إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويرا، وبالرزق ترزيقًا إلى غير

= (التكوين) صرنا قائلين بقدم الموجودات، وذلك منافٍ للتّوحيد فلم يمكن القول بقدم الإيجاد».
لكنَّه تخلّص عنه بقوله: إن لله تعالى فعلًا واحدًا غيرَ حادثٍ، بذلك الفعل يوجِد الأشياء في أوقاتها، كما أنَّ لله تعالى قدرةً واحدةً، بتلك القدرة يقدر على إيجاد الأشياء في أوقاتها. ينظر: أصول الدين، ص ٧٣.

(١) والعلامة التَّفْتَازَانِيُّ؛ ¬ قَالَ فِي شرح العقائد: وَأن يَصح القَوْل بِأَن خَالق سَواد هَذَا الْحجر أسود وَهَذَا الْحجر خَالق السوَاد؛ إِذْ لَا معنى للخالق وَالْأسود إِلَّا من قَامَ بِهِ الْخلق والسواد، وهما وَاحِد ومحلهما وَاحِد، حَاصله التكوين والخلق مُتَرَادِفَانِ.
وقال السفاريني في شرحه: ومما اختلف فيه فأثبته السلف والماتريدية دون غيرهم من المعتزلة والكلابية والأشعرية صفة (خلقه) ينظر: لوامع الأنوار، ١/ ٢٥١.

ذلك؛ فالكل تكوين»، وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات.

ثم قال السفاريني: ومراده بقوله مما تفرَّد به بعضُ علماء ما وراء النهر يعني علماء الكلام وإلا فهو مذهب السلف انتهى (١).

---

(١) وقال الشيخ عبد الرحمن المحمود: والماتريدي يثبت الصفات العقلية لله تعالى كالسمع والبصر والقدرة، والإرادة والإحياء والإماتة والرزق، وغيرها من صفات الذات وصفات الفعل؛ ولذلك فهو يقول بأزلية صفات الفعل، ومنها صفة التكوين التي قال: إنها أزليةٌ، وهي من المسائل الكبار التي تميز بها مذهب الماتريدية عن مذهب الأشعرية، وأصل الخلاف فيها أن الأشاعرة -ومعهم المعتزلة -يقولون: الفعل هو المفعول، فالتكوين أو الخلق هو عين المكون أو المخلوق؛ لذلك قالوا بحدوث صفات الفعل لله تعالى مثل الخلق، وأن الله لم يكن خالقًا ثم خلق، قالوا: فلو قلنا بقدم صفات الفعل لله تعالى للزم من ذلك قدم المفعول، وهذا يبطل القول بقدم الصانع وحدوث العالم.

أما الماتريدية فعندهم أن الفعل غير المفعول، والتكوين غير المكون، ولذلك فهم يقولون بأزلية صفات الفعل لله تعالى من الخلق والإحياء والرزق، وإن كان المفعول منها حادثا.

يقول الماتريدي بعد كلام: «والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له، وصف بما يوصف به من الفعل، والعلم، ونحوه، يلزم الوصف به في الأزل، وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم، والمقدور عليه، والمراد، والمكون، يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء».

وأوضح في تفسيره فقال في قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ١١٧﴾ [البقرة: آية ١١٧]: «ثم الآية ترد على من يقول بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه؛ لأنه قال: «إذا قضى أمرا»، و ذكر: «قضى»، و ذكر: «أمرا»، و ذكر: «كن فيكون»، ولو كان التكوين والمكون».

وقد أشار الطحاوي رحمه الله إلى شيء من دليل هذه المسألة، وهو قوله: «ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، ولم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته»، وكما كان بصفاته أزليًا، كذلك لم يزل عليها أبديًّا؛ لأنه لو استفاد صفة لم يكن ناقصًا في الأزل؛ لأن التخليق والإيجاد من صفات الكمال والمدح. دل عليه قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُ﴾. ومَن أمعن في تأمُّل أجزاء العالم جملةً وفرادى وأمعن نظره في الحِكَم المُودَعة فيها اضطُر إلى الجزم بأن صانِعَه=

المطلب التاسع: رؤية الله تعالى

قال المُصنِّف: [وَرُؤْيَةُ الله تَعَالَى جَائِزَةٌ فِي العَقْلِ وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ وَرَد الدَّليلُ السَّمْعِيُّ بِإِيجَاب رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِينَ اللهَ تَعَالَى فِي دَار الآخِرَة، فَيُرَى لا فِي مَكَانٍ ولا عَلَى جِهَةٍ مِنْ مُقَابَلَةٍ وَلا اتِّصَالِ شُعَاعٍ وَلا ثُبُوتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيِّ وَبَيْنَ الله تَعَالَى].

الحديث عن رؤية الله عَزَّوَجَلَّ وإمكانها وامتناعها قديم، خاضت فيه الفِرقُ الإسلامية منذ نشأتها، ولقد كانت هذه المسألةُ إحدى أهمِّ محاورِ الخلافِ بينها، فقد تشعَّبت الآراء بين علماء الكلام بين مُثبتٍ لها ونافٍ، ولعلَّ من المناسب ذِكرَ هذه المسألة هنا على عجالة.

❁ ❁

= لا تخفى عليه خافية، وأن عنايتَه على جميع ذلك محتويةٌ. يُنظر: مفتاح الجنة من كلام الكتاب والسنة، أسعد الصاغرجي، ص٦٧.

الفرع الأول: تعريف الرؤية

الرؤية: لغةً: -هي مصدر رأى يرى، النظر أو البصر بحاسة العين(١)، ورأيت الشيء رؤية أبصرته بحاسة البصر، ورؤية العين معاينتها للشيء، يقال: رؤية العين رأي العين، وجمع الرؤية رؤى(٢)، والرؤية: هي النظر بالعين وبالقلب(٣).

وقال أبو البقاء: «حقيقة الرؤية إذا أضيفت إلى الأعيان كانت بالبصر، وقد يُراد بها العلم مجازًا بالقرينة»(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾﴾ [الفرقان: ٤٥].

ثم أوضح القرينة التي يقصدها في موضع آخر بأنها: الاستفهامُ؛ فقال: الرؤية إن كانت بمعنى العلم فمعلقة بالاستفهام(٥)، فقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [الواقعة: ٦٨].

ثم قسم الرؤية إلى خمسة أقسام بحسب ما تستعمل فيه كالآتي:

١- رؤية بحاسة، نحو قوله تعالى: ﴿لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ٦-٧].

---

(١) (١) تاج العروس مع جواهر القاموس، ٣٨ / ١٠٢، وتهذيب اللغة، الأزهري، ١٥ / ٢٢٧، ومختار الصحاح، ص ٢٢٦.

(٢) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الرافعي، ٤ / ٢٤.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، مادة(رأى)، ١٤ / ٢٩١، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي، ٣/ ٤٢٢.

(٤) الكليات، أبو البقاء، ٢ / ٣٨٢.

(٥) المصدر السابق نفسه.

٢- وبما يجري مجرى الرؤية، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَـٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأعراف: ٢٧].

٣- بالوهم والتخييل، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَـٰرَهُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [الأنفال: ٥٠].

٤- وبالتفكر، نحو قوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [الأنفال: ٤٨].

٥- وبالقلب أي: بالعقل، نحو قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴿١١﴾ أَفَتُمَـٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾ [النجم: ١١-١٣].

وأضاف: كذا يُراد بها الكينونةُ عند الإضافة إلى مكان لتعارف الناس، نحو: رأينا الهلال بالكوفة (١).

يتبين لنا مما سبق: أنَّ الرؤيةَ لفظٌ مشتركٌ بين عدة معانٍ، وتتحد هذه المعاني بحسب الكلام أو بحسب القرينة المستخدمة إلا أنَّ الأصلَ في استخدامها هو النظر بالعين.

والرؤية اصطلاحًا: الانكشافُ التام، المنزهُ عن المقابلة والمكان والجهة والصورة، وهذا يعني: أن الرؤيةَ البصريةَ لا تقتضي وجوب الجهة والمكان(٢).

وعرَّفها الإمام التفتازاني بقوله: الرؤية بمعنى الانكشاف التام بالبصر، وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر(٣).

وعرَّفها السيد الشريف الجرجاني بأنَّها: المشاهدةُ بالبصر حيث كان، أي في الدنيا والآخرة(٤).

---

(١) الكليات، أبو البقاء، ٢ / ٣٨٢.

(٢) ينظر: ضوء المعالي شرح بدء الأمالي في التوحيد، علي بن سلطان القاري، ص٢٧-٢٨.

(٣) شرح العقائد النسفية، التفتازاني، ص ١٠٣.

(٤) التعريفات، الجرجاني، ص ٩٧.

الفرع الثاني: حكم الرؤية

إنَّ اللهَ تعالى كما يصحُّ أن يَرى الخلق وليس في مقابلتهم، فكذلك يجوز أنْ يراه الخلق بدون مقابلة، وعليه اتفق علماء العقيدة (١).

ولقد اتفق أهل السنة على: أن رؤيةَ الله تعالى جائزةٌ(٢).

وقيل: يُرى الله تعالى من غير تكييف بكيفية من الكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام، ومن غير إحاطة، بل يحار العبد في العظمة والجلال(٣).

فالرؤية هي: الانكشاف التام بالبصر، وإثبات الشيء على ما هو عليه، وهي من حيث العقل جائزة، بمعنى: أنَّ العقلَ لو تُرك ونفسه لم يُمنع رؤية الله تعالى لا في الدنيا ولا في الآخرة.

أما السمع فقد ورد بثبوت الرؤية في مواضعَ كثيرةٍ وصريحةٍ من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

وإن اختلفوا في وقوعها على أقوال هي:

أ-وقوعها في الدنيا للنبي محمد ﷺ خاصة، وكان هذا في حادثة المعراج(٤).

ب -وقوعها في الدنيا للأنبياء والأولياء خاصة.

---

(١) ينظر: التوحيد والفرق المعاصرة، كمال الدين الطائي، ص ١٣٧،١٣٦.

(٢) ينظر: رؤية الله، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، (ت ٣٨٥ هـ)، ص ٣٦-٤٢.

(٣) ينظر: إحياء علوم الدين، الإمام الغزالي، ١/ ٩٦.

(٤) ينظر: الإبانة: ص ١٤.

ج -وقوعها في الآخرة فقط، وللمؤمنين خاصة.

وقال ابن الهمام ﷺ: «إنَّ الرؤيةَ نوعُ علمٍ خاصٍ يخلقه الله تعالى في الحي، غير مشروط بمقابلة ولا غيرها»(١).

والمراد بالرؤية نوعُ كشفٍ وعلمٍ خاصٍ يخلقه الله تعالى في العبد بقدرته من غير إحاطة أو كيفية أو مقابلة للباري ﷻ؛ لأنه سبحانه كما أخبر: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١](٢).

ومذهب الأشاعرة: أنَّ رؤيةَ الله تعالى ممكنةٌ، وأنها ستقعُ للمؤمنين في الآخرة لورود الدليل السمعي، وأنَّه تعالى يُرى لا في جهة، ولا في مكان، ولا فيما يستلزم منه منافاة التوحيد الخالص.

واستدل أبو الحسن الأشعري في أكثر من موضع من كتبه(٣)، ووافقه على ذلك معاصره أبو منصور الماتريدي في التوحيد(٤)، ثم أخذ بها جمهور الأشاعرة من بعده كالبغدادي(٥) والجويني(٦) والشهرستاني(٧)، كما أننا نجد هذه التفصيلاتِ عند البيهقي(٨).

وخالفهم في ذلك الشيعة، والزيدية، والمعتزلة، والإباضية؛ فقالوا: بنفي

---

(١) ينظر: شرح الإمام عبد السلام على الجوهرة في علم الكلام، المطبعة الأزهرية- مصر، ٢/ ٩٢.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ابن الهمام، ص٤٣.

(٣) ينظر: الإبانة ص ٥٨-٦٠، واللمع ٦٣-٦٥.

(٤) ينظر: التوحيد، الماتريدي، ص ٧٩.

(٥) ينظر: أصول الدين، البغدادي، ص١٠٠-١٠٢.

(٦) ينظر: الإرشاد، ص١٨٢.

(٧) ينظر: نهاية الإقدام، ص٣٦٩.

(٨) ينظر: الاعتقاد، ص٥٨،٥٩.

الرؤية واستحالة وقوعها مطلقًا في الدنيا والآخرة⁽¹⁾.

وقال الكرَّامية والمُجسِّمة: بجواز رؤية الله تعالى، وأنَّ اللهَ تعالى يُرى في الجنة، مثبتين له الجهة والمكان، والمقابلة الحسية، وغير ذلك من صفات الأجسام، متبعين في ذلك ظواهر النصوص الشرعية الخاصة برؤية الله تعالى⁽²⁾.

- وقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: إنَّ اللهَ يُرى بقلوبنا، بمعنى: أنَّا نعلمه بها⁽³⁾.

وأَوَّلوا كَلَّ ما ورد في القرآن والسنة، تأويلاتٍ تناسب دعواهم هذهِ، كقولهم في آية: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، إنَّ كلمةَ (ناظرة) تعني الانتظار، وليس نظر الرؤية⁽⁴⁾.

وقال أبو علي الجبائي: «إنَّ كلمةَ (إلى) ليست حرفَ جرٍ، بل اسمٌ معناه (نِعَمْ) فهو مأخوذ من (الآلاء)، فيكون المعنى: أنَّ الوجوهَ منتظرةٌ نِعَمَ ربها»⁽⁵⁾.

ومما دعا المعتزلة إلى نفي الرؤية، أنهم قاسوا الغائب على الشاهد؛ إذ الرؤية بحاسة البصر في الشاهد، لا يمكن أن تتحقق إلا بشروط كأن يكون المرئي في مكان، وأنْ يكون مقابلًا للعين في جهة، وأنْ تكونَ المسافة بين

---

(١) ينظر: قواعد العقائد، للخواجة نصير الدين الطوسي، (ت ٦٧٢ هـ)، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ص ١٢٥، والمعتزلة، زهدي حسن جار الله، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٤٧م، ص ٨٧.

(٢) شرح المقاصد، الإمام التفتازاني، ٤/ ١٨١.

(٣) مقالات الإسلاميين، الإمام الأشعري، ١/ ١٧٣، ١٧٢، وكتاب التبصير في الدين، الإمام الإسفراييني، ص٥٨.

(٤) الإبانة في بيان أصول الديانة، الإمام الأشعري، ص١٤.

(٥) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم، ٣/ ٣.

الرائي والمرئي متناسبة بحيث لا تكون بعيدة كل البعد، ولا قريبة كل القرب، وأنْ يتصلَ شعاع من الباصرة بالمرئي، وقالوا: إنَّ شرائطَ الرؤية هذه، يستحيل تحققها بالنسبة لذات الله تعالى؛ لأنَّها تقتضي أنْ يكونَ المرئي ماديًّا في مكان، وله جهةٌ، وهذا يستدعي الاحتياج والحدوث(١).

- فالحاصل أنَّ رؤيةَ الله قال بها الأشاعرة والماتريدية -أهل السنة- والكرَّامية والمُجسِّمة، والاتفاق هذا حاصل على مجرد تصحيح الرؤية، مع عدم الاتفاق على معناها ومفهومها وشروطها ولوازمها؛ حيث لم يتفق الأشاعرة والمُجسِّمة والكرَّامية على معنى الرؤية وحقيقتها والأصول التي بنوا تصحيح الرؤية عليها.

فالمُجسِّمة والكرَّامية بَنَوْا قولهم بذلك على استصحاب أصلهم المعلوم من أنَّ اللهَ تعالى جسمٌ وأنه في جهة، والرؤيةُ تحصلُ بالعين عن طريق مقابلة المرئي في الجهة، ويلزمهم عند اشتراطهم هذه الشروط التشبيهُ المحض.

وأما الأشاعرة والماتريدية فقالوا: بصحة الرؤية ونفي كونِ الله تعالى جسمًا، ونفي كونه ذا حَدٍّ أو حدودٍ، ولم يقولوا باشتراط الجهة لصحة الرؤية، فبأدنى تأمُّل نعلم علمًا قطعيًّا أنَّ معنى الرؤية عند الأشاعرة ليس عينَه عند المُجسِّمة ومَن وافقهم.

ولقد أجمعت المعتزلة على أنَّ اللهَ تعالى لا يُرى بالأبصار(٢). فقالوا: إنَّ الرؤيةَ بالمعرفة والعلم جائزة، والرؤية بالبصر مستحيلة؛ لبداهة منافاتها لخلوص الوحدانية، وأصل التوحيد الخالص(٣).

---

(١) شرح المقاصد، الإمام التفتازاني، ٤/ ١٩٨، ١٩٩.

(٢) يُنظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ص٢٣٥-٢٣٨.

(٣) ينظر: مقاصد الفلاسفة، الْغَزَالِيِّ، ٢ / ٨٢، ورؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين، عزة محمد=

وقال الـمُحسن الجشمي المعتزلي: «الذي يقوله مشايخنا: أنه تعالى ليس بمرئيٍّ في ذاته»(١).

وقال الزمخشري: إنَّ الله تعالى «لا يُدرَك بحاسةٍ من الحواس، وليس بمرئيٍّ في نفسه»(٢).

ويتلخص ما استدلوا به عقليًا بأنْ قالوا:

إن اللّه تعالى واجبُ الوجود، ووجوبُ الوجود يقتضي تجرده تعالى ونفي الجهة والحيّز عنه، والمشروط فيمن تراد رؤيته أنْ يكونَ في جهة وحيز،

= عبد المنعم زايد، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط١، ١٩٨٠م، ص ٤٣.

(١) تحكيم العقول في تصحيح الأصول، المحسن بن كرامة الجشمي، ص٧٩.

(٢) وإن «قلت: ما الدليل على أنه لا يُدرَك بحاسة وأنه ليس بمرئي؟ قلت: لأن ما ليس بجسمٍ ولا عرَض يستحيل إدراكه بشيء من الحواس، وإذا استحال ذلك استحالت رؤيته؛ ولأن الأشياء على ضربين: مرئيٌّ كالجسم واللون، وغيرِ مرئيٍّ كالصوت، فالمرئي تنتفي رؤيته بأحد شيئين: إما بآفةٍ في البصر، وإما بوجودِ مانعٍ من الرؤية، فلما لم نَرَ الله مع سلامة الأبصار وارتفاع الموانع عُلم أنه ليس بمرئي، والموانع من الرؤية: الحجابُ، والرقة، والصغر، والقُرب، والبُعد، وخلاف المقابلة؛ ولأن المقابلةَ شرطٌ في الإدراك بالبصر؛ لأنه لا يدرك إلا ما يقابله، والله لا يجوز عليه المقابلة؛ لأنه ليس بجسم ولا حالٌّ في الجسم، ومن ثم استدل بالوحي فقال: «وقال الله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ١٠٣﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقال: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، كما قال: ﴿لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا﴾ [الحج: ٧٣]؛ لأن رؤيته في الإحالة كخلقهم الجرم، وقال: ﴿فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣]، فلو طلبوا أمرًا جائزًا لما ظُلِّموا ولا صُعِقُوا، كما سأل إبراهيم إحياءَ الموتى فما ظُلمَ ولا صُعِقَ، ولا يلزم قول موسى: ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ لأنه إنما قال ذلك ليُبَكِّتَ الذين سألوا الرؤية بالحجة على إحالتها، وليُلقمهم الحجر عند استماع قوله: ﴿لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا﴾ [الحج: ٧٣]».

ينظر: المنهاج في أصول الدين، محمود بن عمر الزمخشري، ص٨.

وأنْ يكونَ غيرَ مجردٍ لأنها من أساسيات وقوع الرؤية عليه، ولما كان اللّه تعالى متجردًا ومنزهًا عن الجهة والحيّز يستحيل وقوع الرؤية عليه، وباختصار شديد: دليل الوجوب هو دليل نفي الرؤية(١).

وقالوا أيضًا: إنَّ الذي تقعُ عليه الرؤية البصرية هو اللون والشكل من الأجسام المنظورة، وهما من الأعراض. واللّه منزهٌ عن ذلك(٢).

وردًّا عليهم نقول: فيما يخص إنكارهم لرؤية الله تعالى وقولهم إنها مستحيلةٌ في حقه عَزَّوَجَلَّ، فهذا موقف لا يصح، ومخالف للعقل والشرع معًا، فأما عقلًا: فإن كلَّ موجود يُمكن رُؤيته؛ لأن المعدومَ هو الذي لا يُمكن رُؤيته؛ لأنه غيرُ موجودٍ، لكن هذا لا يعني أن كلَّ موجود يجب أن يُرى، وإنما يعنى: أنه يُمكن أن يُرى بحكم أَنَهُ كائنٌ موجودٌ، وفيما يخص الله تعالى فرؤيته سبحانه مع أنها مُمكنة، فإنها لا تحدث إلا إذا شاء الله لها أن تحدث، فهو سبحانه فعَّالٌ لما يُريد في تمكين الإنسان من حدوث رؤية الإنسان له سبحانه من عدمها، وأما شرعًا: فقد وردت نصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة لم تنص على إمكان رؤية المؤمنين له فقط، وإنما نصت على أنهم سيرونه يوم القيامة فعلًا، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾ [المطففين: ١٥]، ومن السنة النبوية الصحيحة قول النبي ﷺ: «إنَّكُم سَتَرونَ ربَّكُم كَما تَرونَ هذا القمرَ لا تُضامُّون في رؤيتِه» (٣).

وقوله: «إذا دخل أهلُ الجنة الجنةَ يقول الله عَزَّوَجَلَّ: تريدون شيئًا أزيدكم؟

---

(١) ينظر: الإبانة، ص ١٤.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، ٢ / ٢١٨.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، رقم (٥٥٤)، ١/ ١١٥.

فيقولون: ألم تبيِّض وجوهنا؟ ألم تُدخلنا الجنة وتنجِّنا من النار؟ فيكشف الحجاب فما أُعطوا شيئًا أحبَّ إليهم من النظر إلى ربهم ﷻ»(١).

وأما تأويلاتهم لتلك النصوص وغيرها، فهي تأويلاتٌ لا يُمكنها أن تَرد تلك النصوص في إثباتها لرؤية الله يوم القيامة.

وفيما يخص اعتراضات وشبهات الزمخشري المتعلقة بإنكاره للرؤية، فهي اعتراضات لا تصح؛ لأنه من الخطأ إصدارُ حكمٍ مُطلقٍ باستحالة رؤية ما ليس بجسم، ولا عرَض بشيء من الحواس؛ لأن الذي يستحيل رؤيته هو المعدومُ؛ لأنه غيرُ موجودٍ، وأما الموجود فبما أنه كائنٌ موجودٌ فيُمكن رؤيته من جهة الإمكان حتى وإن عجزت حواسنا المجرَّدة عن رؤيته؛ لأنه يمكن أنْ تتوفرَ لنا ظروفٌ ووسائل تمكِّن عيوننا من رؤية كائنات غير جسمية، فلا يُوجد أيُّ مانع يمنع هذا الذي ذكرناه.

كما أنَّ استدلالَه بأنَّ عدمَ رؤيتنا لله في الدنيا مع سلامة أبصارنا دليلٌ على أنه لا يُرى هو استدلالٌ لا يصح؛ لأنَّ الكونَ مملوءٌ بمخلوقات كثيرة لا نراها، لكنها قابلة للرؤية من جهة الإمكان، ويُمكن أَنْ نراها حقيقةً لو تتوفر لنا وسائل تُمكِّننا من رؤيتها، وهذا هو الذي حدث في عصرنا الحالي، فبفضل التطور العلمي استطاع العلماء من رؤية كائنات كثيرة دقيقة لا يُمكن رؤيتها بالعين المجردة، فرأوها بالمجاهر الإلكترونية، كالجراثيم والبكتريا.

وأمَّا استدلالُه بالقرآن الكريم لنفي الرؤية فلا يصح، وفيه تغليطٌ وإغفالٌ لنصوصٍ أخرى صريحةٍ في إثبات الرؤية يوم القيامة.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم ﷻ، رقم (١٨١)، ١١٦٣.

إنَّ رفضَ المعتزلة لرؤية الله تعالى يوم القيامة بدعوى أنَّها تتطلبُ المقابلةَ والجهةَ في مكان، والله تعالى لا تجوز في حقه المقابلة؛ لأنه ليس بجسمٍ ولا هو في جسم، فهو اعتراضٌ باطل لا يصح الاحتجاج به؛ لأن المقابلة ليست خاصة بالكائن الجسماني دون غيره من الكائنات، وإنما هي تخص كل كائن مهما كانت طبيعته، والأمر نفسه ينطبق على المكان، فبما أنه موجودٌ فالمقابلة والمكان من صفاته حسب طبيعته وما يليق به ويُناسبه، وإلا فهو غير موجود؛ لأنَّ المعدومَ لا يُوصف بالمقابلة ولا بالمكان بسبب أنه غير موجود.

فواضحٌ ممَّا ذكرناه أن المعتزلةَ نَفَوْا رؤية الله تعالى من دون دليل صحيح من الشرع ولا من العقل، وتمسكوا بتأويلات مرجوحة، ولو اتسع لنا المقام لتناولنا كل دليل من أدلتهم بالرد والبيان، لكن يشفع لنا بتجاوز ذلك أن كلَّ أدلتهم مبثوثةٌ في كتب علم الكلام ومنقوضة من قِبَل أئمته من أهل السنة.

وإننا إذا نظرنا فيما تنازع فيه الأشاعرة مع المعتزلة في هذه المسألة وجدنا أن المعتزلة لا يخالفون الأشاعرة في جواز الانكشاف التام العلمي، ولا الأشاعرة يخالفون المعتزلة في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك.

وإنما محل النزاع، أنا إذا عرفنا الشمس مثلًا بحد أو رسم كان نوعًا من المعرفة، ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوعًا آخر فوق الأول، ثم إننا إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميها الرؤية، ولا تتعلق في الدنيا، إلا بما هو في جهة ومكان، فمثل هذه الحالة الإدراكية، هل تصح أن تقع بدون المقابلة والجهة، وأن تتعلق بذات الله تعالى منزهًا عن الجهة

والمكان أم لا؟(١).

فقد أجاز الأشاعرة هذه الحالة الإدراكية التي تُسمى الرؤية بشرط خلوها عن المقابلة والجهة، وأما المعتزلة فقد منعوا ذلك بناءً على أنَّ الرؤيةَ لا يمكن أن تخلو عن الجهة والمقابلة.

* *

---

(١) شرح المقاصد، الإمام التفتازاني، ٤/ ١٨١.

المبحث الرابع

أفعال العباد والاستطاعة

- المطلب الأول: القضاء والقدر.
- المطلب الثاني: الاستطاعة.
- المطلب الثالث: التكليف مع الإطاقة.
- المطلب الرابع: التحسين والتقبيح.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

أفعال العباد والاستطاعة

قال المُصنِّف: [واللَّهُ تَعالَى خالِقٌ لأَفْعالِ العِبادِ كُلِّها، من الكُفْرِ والإيمانِ والطاعَةِ والعِصْيانِ، وهي كُلُّها بإرادَتِهِ ومَشيئَتِهِ وحُكْمِهِ وقَضيَّتِهِ وتَقْديرِهِ.

ولِلْعِبادِ أَفْعالٌ اخْتياريَّةٌ يُثابونَ بِها ويُعاقَبونَ عَلَيْها.

والحَسَنُ مِنْها بِرِضاءِ اللَّهِ تَعالَى، والقَبيحُ مِنْها لَيْسَ بِرِضاهُ.

والاسْتِطاعَةُ مَعَ الفِعْلِ، وهيَ حَقيقَةُ القُدْرَةِ التي يَكونُ بِها الفِعْلُ، ويَقَعُ هَذا الاسْمُ عَلَى سَلامَةِ الأَسْبابِ والآلاتِ والجَوارِحِ.

وصِحَّةُ التَّكْليفِ تَعْتَمِدُ هَذِهِ الاسْتِطاعَةَ، ولا يُكَلَّفُ العَبْدُ بِما لَيْسَ في وُسْعِهِ، وما يُوجَدُ من الأَلَمِ في المَضْروبِ عَقيبَ ضَرْبِ إِنْسان، والانْكِسارِ في الزُّجاجِ عَقيبَ كَسْرِ إِنْسانٍ، وما أَشْبَهَهُ، كُلُّ ذلِكَ مَخْلوقٌ لِلَّهِ تَعالَى، لا صُنْعَ لِلْعَبْدِ في تَخْليقِهِ].

* * *

المطلب الأول: القضاء والقدر

قال المُصنِّف: [واللَّهُ تَعالَى خالِقٌ لأَفْعالِ العِبادِ كُلِّها، من الكُفْرِ والإيمانِ والطاعَةِ والعِصْيانِ، وهي كُلُّها بِإرادَتِهِ ومَشيئَتِهِ وحُكْمِهِ وقَضيَّتِهِ وتَقْديرِهِ].

أولًا: أفعال العباد:

لا شك أنَّ أفعالَ العباد مخلوقةٌ، بحكم أنهم مخلوقون، فلا يُمكن أنْ يكون الإنسانُ مخلوقًا وأفعالُه غيرُ مخلوقةٍ، فهذا أمر بدهي، لكن من هو خالقها، أهي من خلق الله تعالى، أم هي من خلق الإنسان؟

قال أهل السنة: إن أفعالَ العباد هي من خلق الله تعالى(١).

وقالوا: إنَّ أفعالَ العباد مخلوقةٌ لله تعالى، لا خالق لها سواه، والخير والشر من الله تعالى(٢).

والخالق هو المُوجد والمُخترع، والعباد هم المكلَّفون، والإرادة والمشيئة بمعنًى واحدٍ(٣).

ومسألة خلق أفعال العباد من المسائل المهمة التي حدث خلافٌ حاد فيها بين العلماء، وهل أنهم مضطرون لها، أو أنَّ أعمالَهم تجري على وفق إرادتهم،

---

(١) للبخاري كتاب: خلق أفعال العباد شرح فيه موقف أهل السنة، واحتج له بالنصوص الشرعية، ورد على مُخالفيهم.

(٢) ينظر: التمهيد، ص ٦٠، والعقيدة النسفية، ص ١٠٣، والْجَوْهَرَة المنفية في شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لملا حسين بن إسكندر الحنفي، (ت بعد ١٠٨٤ هـ)، ص ٥٨.

(٣) يُنظر: شرح النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص٩٩.

وهل الخلاف في كون الله تعالى هو المريد لها-الطاعات والمعاصي-والخالق لها، أم أنَّ المؤثرَ فيها هو فقط إرادة العباد وخلقهم؟ ولدينا في الإجابة على هذا التساؤل ثلاثة اتجاهات:

الأول: المعتزلة القدرية، والثاني: الجبرية، والثالث: مذاهب التوسط.

وسبب خلاف المختلفين هو أن لدينا مسألتين متعارضتين في الظاهر:

الأولى: ما دلت عليه أدلة الشرع وأيدته البداهة، من أنَّ الإنسانَ يقدم على ما يفعله مختارًا غيرَ مكرهٍ؛ ولذلك فإنَّهُ سيحاسبُ عليه؛ قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقال تعالى:﴿لِيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ بِٱلۡحُسۡنَى ۝٣١﴾ [النجم: ٣١].

والمسألة الثانية: هي ما دل عليه الدليل من أن إرادةَ الله تعالى ومشيئته وخلقه وراء عمل الإنسان؛ قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [التكوير: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ﴾ [الأنعام: ١١٢]، وقد جُمعت هاتان المسألتان في آية واحدة هي: قوله تعالى:﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَلَتُسۡـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ۝٩٣﴾ [النحل: ٩٣].

فذهب كل فريق إلى ترجيح إحدى المسألتين على الأخرى، والأخذ ببعض الأدلة في سبيل تأييد دعواه وترك البعض الآخر.

- ابتداء لقد اتفق المسلمون على أنه تعالى خالقٌ لجميع الأعيان والأعراض الطارئة عليها من الصفات الاضطرارية.

وأما الأعمال الاختيارية كالقيام والبطش وما عداهما ففيها آراء مختلفة:

القول الأول: مذاهب التوسط(١) وهو قول أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية.

والحق أن مذهبَ الأشعرية في القدر ليس واحدًا، وقد تطور المذهب من الأشعري ومرورًا بالباقلاني إلى الجويني، والذي استقر عليه مذهبهم بعد إثبات علم الله تعالى وكتابته، وقدرته وإرادته وخلقه(٢): أن العبادَ لهم قدرةٌ وإرادة في الفعل، لكنها غير مؤثرة فيه، بل الله عَزَّوَجَلَّ هو الخالق لها وقدرته هي المؤثرة وحدها(٣).

وإذا كانت قدرةُ الإنسانِ ليس لها تأثيرٌ بحال، فهي قدرةٌ غيرُ مؤثرةٍ، فحقيقة مذهب الأشعرية هو الجبر؛ إذ إنَّ القدرةَ غيرَ المؤثرةِ بلا قدرة، ويُسمي الأشعرية مذهبهم هذا بمذهب الجبر التوسط، أي: الجبر بواسطة الاختيار(٤).

فجمهور الأشاعرة على أنَّ: أفعالَ العباد فعلٌ لله على الحقيقة، وفعلٌ للعبد لا على معنى أنه أحدثها، بل على معنى أنها كسبٌ له.

بمعنى: أنَّ العبدَ لديه قدرةٌ وإرادة، غير أن قدرته وإرادته لا تأثير لها.

فالكسب عند الأشاعرة هي: أنَّ أفعالَ العباد الاختيارية واقعةٌ بقدرة الله

---

(١) لأن هذه المذاهب حاولت التوسط بين قول المعتزلة الذين ينسبون الفعل إلى إرادة الإنسان وخلقه، وبين الجبرية الذين ينفون إرادة الإنسان.

(٢) ينظر: التمهيد، الباقلاني، ص ٣١٧، وأصول الدين، البغدادي، ص ١٣٤، والملل والنحل، الشهرستاني، ص ٨٤،٨٥.

(٣) المصدر السابق، الباقلاني، ص٣٤٧، والمصدر السابق، البغدادي، ص ١٣٣، ١٣٤، وتحفة المريد، البيجوري، ص١٢٢، ١٢٣.

(٤) ينظر: موقف البشر، مصطفى صبري، ص٥٠ -٥٦، وحاشية الدواني على العقائد العضدية، تحقيق: سليمان دنيا، ١/ ٢٦٢وما بعدها.

تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثيرٌ فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنْ يُوجِدَ في العبد قدرةً واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانعٌ أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما، فيكون الفعلُ مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه، مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثيرٌ أو مدخل في وجوده سوى كونه محلًا له⁽¹⁾؛ فالإمام الأشعري أوجد له طريقًا وسطًا بإضافة الكسب إلى الخلق، قائلًا بأنَّ اللهَ هو الخالق، والعبدَ هو الكاسب؛ فكل فعل صادر عن كل إنسان مريد، يشتمل على جهتين: الأولى: جهة الخلق. والثانية: جهة الكسب.

فالخلق والإيجاد منه ﷻ والكسب والاكتساب من الإنسان، فقال بنظرية الكسب، التي اضطربوا في تعريفها، وفهمها.

---

(١) علاقة الكسب بنفي السببية: ترجع إلى أمرين: الأول: لم يؤمنوا بحقائق الأشياء الذاتية (قانون الاطِّراد)؛ فقالوا بعدم تأثير الإنسان في فعله؛ إذ ليس له قدرةٌ، وخاصيَّةٌ على ذلك، وهذا أحد فروع المسألة التي تفرعت من موقفهم من قانون الاطِّراد.

الثاني: قولهم إن الفعلَ هو المفعولُ، والخلق هو المخلوق، وهو الأصل الفاسد الذي قام عليه توحيد الأسماء والصفات عندهم.

وفي المعنى نفسه يقول الرازي: (والدليل على أنَّ الخلقَ عينُ المخلوق، أنه لو كان غيره لكان إنْ كان قديمًا لزم قدم العالم، وإنْ كان محدثًا لزم التسلسل)، ينظر: المحصول، ١/ ٣٤٣؛ ولذلك (لما استدلوا على حدوث العالم بدليل الحدوث، لزمهم منع قيام الصفات الفعلية بذات الله ﷻ، والتزموا ذلك، وكان من آثاره أنهم لم يفرقوا بين فعل الله ﷻ ومفعولاته التي هي آثار فعله؛ فقالوا: الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق.

فلما جاء الأشاعرة إلى مسألة القدر وأفعال العباد. أجروا قاعدتهم في عدم التفريق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق مع قولهم بخلق أفعال العباد.

قالوا: ما يقع من أفعال العباد هو بعينه خلق الله الذي هو فعل الله ﷻ على الحقيقة؛ لأن صفةَ الخلقِ هو ما يخلقه في غيره، وصفة الفعل هو ما يفعله في غيره، فالخالق والفاعل الحقيقي لأفعال العباد هو الله لا فاعل لها سواه.

وكما حاول الأشعرية التوسط بين المعتزلة والجبرية، فأقر الماتريدية بعلم الله تعالى وإرادته وخلقه لأفعال العباد (١)، إلا أنَّهم قالوا بوجود إرادةٍ جزئية للعبد يوجه بها فعله المترجح بالإرادة الكلية، نحو جانب معين، وهذا هو نقطة الفرق بينهم وبين الأشعرية.

فالإرادة عند الماتريدية تنقسم إلى إرادة كلية هي مخلوقة لله تعالى، وهي اسم لصفة الإرادة التي من شأنها ترجيح أحد المقدورين على الآخر، وإلى إرادة جزئية غير مخلوقة لله، وهي - كما فسروها - تعلق تلك الصفة - الإرادة الكلية - بجانب معين؛ فالجزئية تأتيها من تعينها بتعين متعلقها (٢).

فاتفقت الماتريدية مع الأشاعرة على أن أفعالَ العبادِ مخلوقةٌ لله تعالى موجدها هو الله تعالى وحده (٣)، وهي كسب من العباد، ولكن اختلفوا في معنى الكسب.

فقالت الماتريدية: إنَّ المؤثرَ في أصل الفعل قدرةُ الله تعالى، والمؤثر في صفة الفعل قدرة العبد، وتأثير العبد هذا هو الكسب، فمع أنَّ الماتريدية نسبوا وجود الأفعال وخلقها إلى الله تعالى، إلا أنهم لم يُغفلوا دوْرَ الإنسان في الفعل،

---

(١) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، اللامي، ص ٩٧.

(٢) ينظر: موقف البشر، مصطفى جبري، ص ٥٦ - ٥٧.

(٣) يقول الإمام أبو حنيفة: «نقر بأن العبدَ مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوقٌ، فلما كان الفاعلُ مخلوقًا فأفعاله أولى أن تكون مخلوقةً»، ينظر: شرح وصية الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ العلامة أكمل الدين البابرتي، ص ١١٢، وقد نَقَل هذا القول-منسوبًا إلى الإمام أبي حنيفة في كتابه الوصية - الملا علي القاري في كتابه: شرح كتاب الفقه الأكبر، ص ٧٩.

وقال الإمام نور الدين الصابوني: «إن أفعالَ العباد وجميعَ الحيوانات مخلوقةٌ لله تعالى، لا موجدَ لها إلا الله»، ينظر: كتاب البداية من الكفاية، ص ١١١، وقد نسب الإمام الصابوني هذا القول إلى أهل السنة.

فقدرة العبد عند الماتريدية لها أثرٌ في الفعل، لكن لا أثرَ لها في الإيجاد؛ لأنَّ الخلقَ ينفرد الله تعالى به، وإنما أثر ها في القصد والاختيار للفعل(١).

فقال الإمام أبو حنيفة: «وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة»(٢).

وقال الإمام أبو منصور الماتريدي: (وعندنا، لازم تحقيق الفعل لهم)(٣).

وفكرة الكسب عند الماتريدية، جاءت مبنية على تقسيم الأفعال إلى

---

(١) فإن بعض الماتريدية قد اعترضوا على إطلاق لفظة الكسب وأبدلوها بـ: الاختيار، قال الإمام أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (٥٠٨ هـ): (ثم الأشعرية وإنْ وافقتنا في حقيقة المذهب، فقد زعمت أن ما هو مقدور العبد يسمى كسبًا ولا يسمى فعلًا له كما لا يسمى خلقًا، وهذا منه امتناع عن إطلاق ما أطلقه الله بقوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾، وغير ذلك من الآيات، وما أطلق جميع أهل اللسان بقولهم: فعل فلان كذا، وفلان كريم الفعال، وما أطلق هو وجميع المتكلمين: فإن الناسَ بأجمعهم يسمون هذا الباب باب خلق أفعال العباد، وكذا ذكره الأشعري في كتبه، وكذا جميع أصحابه، والامتناع عن إطلاق ما أطلق هو بنفسه تناقض). ينظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين (على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي)، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ـ دمشق، الجفان والجابي للطباعة والنشر ـ قبرص، ٢/ ٥٩٦.

قال الإمام تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١ هـ): (والذي تحرر لنا أنَّ الاختيارَ والكسب عبارتان عن معين واحد، ولكن الأشعري آثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة للعبد) ينظر: القصيدة النونية(مطبوع ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية)، بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٣ م، ص ٦٩.

(٢) شرح كتاب الفقه الأكبر، الملا علي القاري الحنفي، ص ٧٨.

(٣) ينظر: التوحيد، ضبط وتعليق: د/ عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٧ هـ ـ ٢٠٠٦ م، ص ١٦٦.

قسمين: اضطرارية واختيارية، وهذا مما يوافق الماتريدية به الأشاعرة (١).

القول الثاني: يجوز وقوع فعل بين فاعلين بنسبتَين مختلفتَين، بالأولى يكون محدثًا وبالأخرى يكون كاسبًا، وهو مذهب النجار(٢) وضرار(٣) من المعتزلة.

والفرق بين القولين السابقين:

- أنَّ صاحبَ القول الأول أثبت للعبد فعلًا حقيقيًا، وإنْ لم يكنْ مخترعًا له، بينما الأشعري يقول: ليس العبدُ بفاعل.

---

(١) ينظر: أصول الدين، أبو اليسر محمد البزدوي (ت ٤٩٣ هـ)، ص ١١٥، وتبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، ٢/ ٦٤٢، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، الإمام نور الدين الصابوني (ت ٥٨٠ هـ)، ص ١١٣، و شرح وصية الإمام أبي حنيفة، العلامة أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي الحنفي(ت ٧٨٦ هـ)، ص ١١٥، ١١٦، و المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، كمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي المعروف بابن الهمام (ت ٨٦١ هـ)، مطبوع ضمن كتاب: المسامرة لكمال الدين بن أبي شريف، وضع حواشيه: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، ص ٩٧-١٠٢. و المسامرة شرح المسايرة، كمال الدين محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف، (٩٠٥ هـ)، ص ١٠٧. وشرح كتاب الفقه الأكبر، الملا علي القاري، ص ٦٧.

(٢) الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، أحد كبار المتكلمين، وقيل كان يعمل الموازين، وله مناظرة مع النظَّام فأغضب النظام فرفسه فيقال مات منها بعد تعلل، ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٤٥٥.

(٣) ضرار بن عمرو، من رؤوس المعتزلة، شيخ الضرارية، فمن نحلته قال: يمكن أنْ يكونَ جميعُ الأمة في الباطن كفارًا لجواز ذلك على كل فرد منهم، ويقول: الأجسام إنما هي أعراضٌ مجتمعة، وإن النَّارَ لا حرَّ فيها، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، وإنما يخلق ذلك عند الذوق واللمس، ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٤٤، وينظر: ميزان الاعتدال، ٣/ ٤٥٠، وينظر: تاريخ الإسلام، ١٦/ ٤٧٥.

- أنَّ أصحابَ القولِ الأول، يقولون: بأنَّ الربَّ هو المحدث، والعبد هو الفاعل.

القول الثالث: القدرية: وهم الذين ينفون علم الله الأزلي الأبدي بكل شيء، وما العباد عاملون وإليه صائرون، وينكرون المشيئة الشاملة والقدرة التامة لله، ويزعمون أنَّ الأمرَ أُنُف، أي: مستأنف لم يُسبق به قدرٌ ولا علم من الله تعالى، إنما يعلمه بعد وقوعه وهؤلاء هم الغلاة، وقد انقرضوا، ولم يبق منهم أحد [1].

القول الرابع: هم الجبرية [2]: قول الجهم وأتباعه من الجبرية [3] الغلاة؛ حيث قالوا: إنَّ القادرَ على الحقيقة هو اللهُ وحده، وهو الفاعل حقًّا، ومن سواه فليس بفاعلٍ ولا كاسبٍ أصلًا، بل هو مضطرٌ مجبور، وبالتالي لا توجد للعبد أية قدرة وإرادة أساسًا.

وهم ينفون أن يكون للعبد قدرةٌ، أو إرادة أو اختيار، وأنه لا فعلَ له، وإنما هو مجبرٌ على فعله، وأن أفعالَ الخلق اضطراريةٌ، كحركات المرتعش، والعروق النابضة وحركات الأشجار، وهم عكس القدرية نُفاة القدر.

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي، ص٢٢٣، ٣٤٠. والفرق بين الفِرق، البغدادي، ص ١٠٨، والتعريفات، الجرجاني، ص ١٤٦.

(٢) مأخوذ من الجبر وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى، والجبرية اثنان: متوسطة: تثبت للعبد كسبًا في الفعل كالأشعرية، وخالصة لا تثبت كالجهمية. ينظر: التعريفات، الجرجاني، ص ٦٦، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ١٧٤. والملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٨٥- ٨٧.

(٣) إحدى الفرق الكلامية المنحرفة التي تقول بالجبر، بمعنى أنَّ العبادَ مجبورون على أعمالهم، وأول من قال بهذه المقالة هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان، فالجهمية هم أول من حمل لواء هذه الدعوة، وقد كانت بدعتُهُم هذه ردة فعل لبدعة القدرية الذين غلوا في نفي القدر. ينظر: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي المهنا، ١/ ٩٧.

فإرادة الله تعالى هي المتصرفة وحدها، وهو الخالق لأفعال العباد، وهم لا إرادة لهم ولا اختيار بل هم مجبورون على أعمالهم، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيهم على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليهم الأفعال مجازًا، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الشجر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضًا جبر (١).

القول الخامس: المعتزلة: أجمعت المعتزلة على أنَّ اللهَ سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصي، ولا شيئًا من أفعال غيره إلا رجلًا منهم؛ فإنه زعم أن اللهَ خلقها بأن خلق أسماءها وأحكامها، حُكي ذلك عن صالح قبة (٢).

ذهبت المعتزلة إلى أنَّ إرادةَ الإنسان هي المتصرفة وحدها في أفعاله، وأنه هو الخالقُ لها؛ لذا فهو المسؤول عنها والمحاسب عليها، وأنها خارجةٌ عن إرادة الله تعالى وخلقه، ولا تدخل تحت قدرته، فالله سبحانه لا يهدي ضالًا، ولا يضل مهتديًا، ويريد ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يريد (٣).

فزعموا أنَّ في المخلوقاتِ ما لا تتعلق به قدرةُ الله تعالى وإرادته ومشيئته وخلقه، واستدلوا بأدلة من العقل على مذهبهم هذا (٤).

ولم ينكر المعتزلة العلم الأزلي، ولكنهم قالوا: إنه غيرُ مُلزمٍ بل هو صفة كشف ـ فقط ـ عن العلوم. وكذلك: لم تنكر المعتزلة أن القدرةَ التي يخلق بها العبد فعله هي من الله تعالى، وقالوا: هي قدرة واستطاعة قبل الفعل، صالحة

---

(١) ينظر: المقالات مذهب الجبري، الأشعري، ١/ ٣٣٨، والملل والنحل، الشهرستاني ١/ ٧٢، والفرق بين الفرق، والبغدادي، تحقيق: عبد الحميد، ص ٢١١.

(٢) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ١/ ٢٩٨.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار، ص ٣٣٢، والمعتزلة، هدى حسن، ص ٩٢.

(٤) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٣٤ ـ ٣٣٥، وص ٣٥٥ ـ ٣٨٢.

للضدين (١).

وأدلة الكتاب والسنة متواترة على بطلان هذا المذهب:

قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وهذا عامٌ لا يخرج منه شيءٌ من العالم أعيانه وأوصافه وأفعاله وحركاته وسكناته، و قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٢٨٤﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وأفعال العباد أشياء ممكنة والله قادر على كل ممكن، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٣] إلى آيات كثيرة تدل على هذا المعنى.

ونصَّ القاضي عبد الجبار على أنَّ أفعالَ العباد ليست من خلق الله، وإنما هي واقعة حادثة من جهة العباد (٢).

إذًا جمهور أهل السنة يقررون أن العلمَ بأنَّ كلَّ حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالقَ له سواه ولا محدثَ له إلا إيَّاه؛ فقد خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته؛ تصديقًا له في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ٦٢﴾ [الزمر: ٦٢]، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]، وغيرهما من الآيات التي أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأفعالهم وإسرارهم وإضمارهم؛ لعلمه بموارد أفعالهم(٣).

واستدلوا بأدلة نقلية ظاهرة في المقصود، نحو قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ٦٢﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٨، والمعتزلة، هدى حسن، ص ٩٥، وموقف البشر، ص ٣٥، ٣٦، ٤١، وينظر: السنة، عبد الله بن أحمد، ٢/ ٣٨٦.

(٢) المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ص ٢٣٨.

(٣) ينظر: قواعد العقائد، ص ١٤٥.

تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ۝٤٩﴾ [القمر: ٤٩].

ومن الأدلة العقلية التي استدلوا بها:

«إنه لو كان العبدُ خالقًا لأعماله لعلم قبل خلقه بتفصيل الحركات والمعالجات اللازمة لمباشرتها، وعلم ما ينتج عنها، مع أنه لو سُئل عنها لم يعلم شيئًا منها.

ومنها: إنه لو كان العبدُ خالقًا لها لقدر على أنْ يعمل عملًا ممتازًا حسنًا جدًا؛ لأنَّ معنى الخالق هو الموجد، والموجد قادر على خلق الأشياء الحسنة، مع أنَّ بعضَ أعماله مما يستنكره هو ولا يرضى به.

ولا شك في دخل العبد في العمل، فليس المرتعشُ كالباطش، ولا شك أنه ليس خالقًا؛ لأنَّ ميزاتِ الخلق لا توجد في العباد، فنؤمن بأن اللهَ تَعَالَى خالقٌ للأعمال، والعباد كاسبون لها(١).

واستدلوا أيضًا على العلم بالخَلْق، وكيف لا يكون خالقًا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها، وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها، فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها؟ أو كيف يكون الحيوان مستبدًّا بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات ما يتحير فيه عقول ذوي الألباب، فكيف انفردت هي باختراعها دون رب الأرباب وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها من الاكتساب؟

يجيب الإمام الغزالي عن ذلك بقوله: «هيهات هيهات! ذلَّت المخلوقات،

---

(١) جَوَاهِر الكَلَام، ص ٩٤، ٩٥.

وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسماوات»(١).

أما المعتزلة: فقال الـمُحسن الجشي المعتزلي: «مسألة في خلق الأفعال: الخلاف فيه من ثلاثة أوجه: الأول: مذهب أهل العدل، فإن أفعال العباد فعلهم حادثة من جهتهم ليست بخلق لله تعالى. والثاني: مذهب جهم أنها خلق الله تعالى لا تأثير للعبد فيها، وإنما نسبت إلى العبد كما ينسب إليه طوله وقصره، وحركة الشجر إلى الشجر. والثالث: مذهب النجارية والكلابية أنها خلق الله تعالى كسب للعبد»(٢).

وقد كان المعتزلة يعتقدون بأن العبدَ خالقٌ لأفعاله، وأنَّ اللهَ أقدره على ذلك، أي: إنهم يقولون إن الإنسان حر في تصرفاته وإرادته «وفي تقرير ذلك،

---

(١) ينظر: قواعد العقائد، ص ١٤٥.

(٢) تحكيم العقول في تصحيح الأصول، المحسن بن كرامة الجشمي، ص ٨٦. وقال أيضا: «وسأل شيخنا أبو علي –وهو بعد حدثٌ –بعض المجبرة فقال: أليس الله تعالى خلق العدل؟ قال: بلى. قال: أنسميه عادلًا؟ قال: نعم. قال: فهل خلق الظلم؟. قال: نعم. قال: فنسميه ظالمًا؟ قال: هذا لا يجب، وقال: فما أنكرت ممن يقول لا نسمي بفعل العدل عادلًا، فانقطع)» المصدرالسابق نفسه، ص: ٨٧، وقال الزمخشري: «فإن قلت: بِمَ علمت أنَّ غيرَ الله يكونُ مُحدِثًا لبعض الأفعال؟ قلت: علمته باضطرار؛ لأن العقلاءَ عندَهُم علمٌ ضروري بحسن مدح المحسن وذم المسيء، ولم يكن علمُهم بذلك ضروريًا حتى يكون علمهم بكونهما فاعلين ضروريا؛ لأن هذا العلمَ فرعٌ على ذلك العلم؛ ولأن الفاعلَ هو الذي يفعل الفعل بِدَاعٍ ويتركه بصارِفٍ، وكلُّ أحدٍ يجد نفسه بهذه الصفة؛ ولأنَّ في أفعال الخلق ما هو من القبائح: كالكفر، والظلم، والكذب، والافتراء على الله تعالى، وتكذيب الرسل وقتلهم وغير ذلك، والحكيم الغني العالم بقبحها، العالم بغناه عنها متعالٍ أن يفعلها أو يريدها أو يرضاها أو يأمر بها علوًّا كبيرًا؛ ولأن اللهَ أمر بالخير ووعد عليه الثواب العظيم، ونهى عن الشر وأوعد عليه العذاب الشديد، وأرسل بذلك الرسل، وأنزل الكتب، وأقام الحجج، فلو كانت هذه أفعاله لكان ذلك عبثًا وخروجًا عن الحكمة)» ينظر: المنهاج في أصول الدين، الزمخشري، ص ٧

قال واصل: «إنَّ الباري تعالى حكيمٌ عادل لا يجوز أنْ يُضافَ إليه شرٌّ أو ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، وأنَّ الربَّ تعالى أقدره على ذلك كله، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم. ويستحيل أن يخاطب الله العبد تعالى بـ(افعل)، وهو لا يمكنه أن يفعل»⁽¹⁾.

وقول المعتزلة بأنَّ العبادَ يخلقون أفعالهم، هو قولٌ لا يصحُّ عقلًا ولا شرعًا ولا واقعًا.

فأما عقلًا وواقعًا: فإن الثابتَ قطعًا أن الإنسانَ مخلوقٌ، وبما أنه كذلك فأفعاله هي أيضًا مخلوقة بالضرورة؛ لأنها جزءٌ منه. وبما أنه مخلوق لله تعالى، وليس هو الذي خلق نفسه، فهو بذاته وأفعاله مخلوق لخالقه، فلا يُعقل ولا يصح أن يصبح المخلوق خالقا لذاته وأفعاله؛ فالعبد يعمل ويتحركُ على أنه مخلوق بذاته وأفعاله، لا على أنه خالق لذاته، ولا لأفعاله.

وأما أعماله التي تصدر عنه فهي جزء من مكوناته كمخلوق مُكلف ومسؤول عن نفسه وأعماله، وله القدرة على الفعل والحركة؛ فهو يعمل ويفعل ويكسب حقيقة، وهو المسؤول عن ذلك لكن لا يصح وصفه بأنَّه يخلقُ وخالقٌ لأفعاله، فلو كان خالقًا ما كان مخلوقًا أبدًا، وبما أنه مخلوقٌ فلا يصح وصفه بأنه خالقٌ لأعماله، ولو تجاوزا؛ فالصحيح إذن هو أن الإنسانَ يفعل، ويعمل، ويُوجد، ويكسب، ويصنع، ولا يخلق شيئًا.

علمًا بأنه لا يصح نفي القضاء والقدر والمشيئة الإلهية المهيمنة على

---

(١) المواقف في علم الكلام، ص ١٩٦.

الكون لإثبات حرية الإنسان، وخلقه لأفعاله كما يفعل المعتزلة؛ لأن هذا الأمرَ سبق أن تناولناه وبيّنا خطأ المعتزلة في موقفهم من الإرادة الإلهية، ومن دخول قبائح البشر في القضاء والقدر؛ لأنَّ حريةَ الإنسان أمرٌ ثابت شرعًا وعقلًا، وهي داخلة في قضاء الله وقدره ومشيئته، وهو الذي جعل الإنسان حرًّا مُخيرًا في جانب من حياته، فلا يصح نفي القضاء والقدر؛ لإثبات حرية الإنسان، ولا للقول بأنه يخلق أفعاله، فهو مع أنه مخلوق لله بذاته وأفعاله فإنه مُخيرٌ وحر في جانب من حياته، وممارسته له لا يجعله خالقًا لأفعاله، لأنه يعمل ويسعى ويجتهد، ويكسب ويفعل حقيقة من دون أن يخلق أعماله. وأما شرعًا فإن الله تعالى لم يصف أفعال البشر العادية بأنها عملياتُ خلق، وإنما وصفها بأنها أعمالٌ، وكسب، وأفعال، وعليها يُحاسبهم يوم القيامة، ولا يقول لهم: بما كنتم تخلقون، وإنما يقول لهم: بما كنتم تعملون، وبما كسبت أيديكم، كقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [التوبة: ١٠٥]، لم يقل لهم: وقل اخلقوا، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [المائدة: ١٠٥] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ أُولَىٰهُمْ لِأُخْرَىٰهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الأعراف: ٣٩] فلم يقل لهم: بما كنتم تخلقون.

– وبما أن الله تعالى لم يصف أفعال العباد بأنها خلق منهم، فلا يصح القول: بأنَّ العبادَ هم الذين يخلقون أفعالهم؛ ولهذا نفى الله تعالى أن يُشاركه أحد في الخلق، فقال: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾﴾ [الأعراف: ١٩١] و﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، و﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧].

وقد ردَّ الأشاعرة على هذا الرأي وفي هذا يقول الجويني ﷫ : «الرب تعالى قبل أن أقدر عبده وقبل أن اخترعه، هل كان موصوفًا بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا؟

فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفًا بالاقتدار على ما سيقدر عليه العبد، فذلك ظاهر البطلان، فإن ما سيقدر عليه العبد عينُ مقدور الله تعالى، إذًا هو من الجائزات الممكنات المتعلق بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها.

وإنْ كان يمتنع تعلق كون الباري تعالى قادرًا بمقدور العبد، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدور بين قادرين، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر على العبد مقدورًا لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده، فإن لم تتعلق بعد القدرة الحادثة، وإذًا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدرًا لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه، فإذا أقدره استحال أن يخرج ما كان مقدورًا لله تعالى عن كونه مقدورًا له، ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاءه مقدورًا للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به، فاستبقاء كونه مقدورًا للرب تعالى انتفاء كونه مقدورًا للعبد أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادرًا عليه لتجدد كونه مقدورًا للعبد، وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدورًا لله تعالى، فكل ما هو مقدور له فإنه محدثُهُ وخالقه؛ إذ من المستحيل أنْ ينفردَ العبدُ باختراع ما هو مقدور للرب تعالى»⁽¹⁾.

وكثيرة هي الأدلة التي ساقها الأشاعرة لإدحاض حجج المعتزلة، منها: ما أورده الإمام الأشعري ﷫⁽²⁾: «إنَّ قولَ الـمُحسن الجشمي لا يصح بالطريقة التي ذكره بها، وفيه تلبيس وتغليط؛ لأن معنى قولنا: إن أفعالَ العباد

---

(١) الإرشاد، الجويني، ص ١٨٨ ، ١٩٠.

(٢) ينظر: الجامع، القرطبي، ١٣/ ٣٢٧.

مخلوقةٌ لله لا يعني أنَّ اللهَ تعالى هو الذي فعلها ومارسها، فهذا باطل، بدليل الشرع والواقع؛ فالله يقول: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤٠﴾ [فصلت: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ۝١٠٥﴾ [التوبة: ١٠٥] والمقصود بذلك هو أن الإنسانَ لا يستطيع خلق شيء، بحكم أنه مخلوقٌ لله، فهو وأفعاله مخلوق له، وما يصدر عن الإنسان هو مخلوق لله تعالى، وهذا أمر عادي وطبعي جدا، فلا يُمكن أن يكون الإنسانُ مخلوقًا، ثم يكون خالقًا من جهة أخرى!

وهذا أمر سبق أنْ بيناه فلا نعيده هنا، وما يصدر عن الإنسان من أعمال، هي أفعاله حقيقية هو مسؤول عنها؛ لأَنَّهُ هو الفاعل لها والـمُتصرف فيها؛ فهو مسؤول عن أعماله الـمُخيّر فيها، وحريته هذه لا تجعله خالقًا لأفعاله، ولا خَلْق الله له ولأفعاله يُلغي أفعاله ويُعفيه عن مسؤولياته وواجباته التي فرضها الله تعالى عليه.

وبناءً على ذلك لا يصح قول أبي علي الجُبائي لمخالفه: فنسميه ظالـمًا؛ لأنَّ الظلمَ الذي يصدر عن الإنسان مُتعلقٌ بفعل الإنسان بحكم أنَّ الإنسانَ مريدٌ مختارٌ ومسؤولٌ عن أعماله؛ فالظالم هو الإنسان؛ لأَنَّهُ هو الفاعل للظلم، والمسؤول عنه، أما الله تعالى فهو الخالق للإنسان الذي هداه النجدين وحمّله الأمانة، وكلّفه بعمارة الأرض، وأنزل عليه شرعه؛ فالله تعالى هو الخالق العادل الذي لا يظلم أحدًا، وأما الإنسان هو الفاعل المسؤول عن أفعاله، وبهذا يسقط ما زعمه الرجل في تغليطه وتلبيسه.

وإنهاءً لهذا المبحث يتبين منه: أنَّ المعتزلةَ قالوا بخلق الإنسان لأفعاله ليُثبتوا حريته وقدرته على الفعل من جهة، وليُبينوا أنَّ القولَ بخلق الله لأفعال

العباد يعني الجبر وإلغاء التكليف من جهة أخرى، ولكنَّ الحقيقةَ ليست كذلك؛ لأنَّ خلقَ الله لأفعال العباد مرتبطٌ بخلق الإنسان ككل؛ ولهذا فإن الإنسان ليس هو الذي خلق نفسه، وإنما هو مخلوق جمع بين الجبر جناية، والاختيار، ومُسيَّرٌ ومُخيَّرٌ؛ فهو عندما يفعل من جهة مجاله الـمُخير فيه يعمل بحرية لكنه لا يخلق شيئًا، وإنما يعمل ويكسب، ويصنع ويفعل حقيقة، ولا يصح وصف عمله هذا بأنه خلق، وأنه خالقٌ لأفعاله؛ فإثبات حرية الإنسان وقدرته على الفعل والتأثير أمر طبعي فطري بدهي يحسه كل إنسان من نفسه، ويُمارسه عمليًّا حتى وإنْ أنكره بلسانه لغاية في نفسه؛ لأنَّ حياتَه لن تستقيم دون ممارسته للجانب الـمُسيَّر فيه؛ ولهذا فإثبات ذلك لا يحتاج أبدًا إلى القول بمقالة المعتزلة: بأنَّ الإنسانَ يخلق أفعاله، فهذه مقولة لا تصح، ولا مبررَ لها شرعًا، ولا عقلًا، ولا ممارسة»⁽¹⁾.

ثانيًا: القضاء والقدر:

أ- تعريف القضاء والقدر:

والأقدار: جمع قدر، والقَدَرُ، محرّكةً: القَضَاءُ الـمُوَفَّق، نَقله الأَزهرِيُّ عَن اللَّيْث، وَفِي الـمُحْكَم: القَدَرُ: القَضَاءُ والحُكْمُ، وَهُوَ ما يُقَدِّرُه اللهُ عَزَّوَجَلَّ من القَضَاءِ ويَحْكُم بِهِ من الأُمورِ⁽²⁾.

وقال ابن فارس: القاف والدال والراء أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، فالقدَر: مبلغ كل شيء⁽³⁾.

والقدَر: هو حدُّ الشيء، أي: وضع لكل شيء صفته الملائمة له؛ بناء على

---

(١) ينظر: جناية المعتزلة على العقل والشرع، ص ٩٩.

(٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، ١٣/ ٣٧٠.

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ٥/ ٦٢.

علمه الأزلي، وقد سئل أبو حنيفة رحمه الله عن القدر فقال: قد بين الله تعالى ذلك، وقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩] فما بقي في العالم شيء إلا وهو داخل فيه، أو هو: تبيين كمية الشيء بمقدار مخصوص، ونظام محدود؛ قال سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ٢].

القدر في اللغة: مصدر الفعل قَدِرَ يقْدَرُ قدَرًا، وقد تسكن دالُه⁽١⁾؛ فالقَدَر: القضاء الموفَّق، يقال: قدّر الله هذا تقديرًا، قال: وإذا وافَقَ الشيءُ الشيءَ، قلت: جاء قَدَرُه⁽٢⁾.

والقدَر محركة: القضاء، والحكم، وهو ما يقدِّره الله عز وجل من القضاء، ويحكم به من الأمور.

والتقدير: التروية، والتفكير في التسوية أمر، والقَدَرُ كالقَدْر وجميعها جمعها: أقدار⁽٣⁾.

والفرق بين القدر والتقدير كما يقول أبو هلال العسكري: أنَّ التقديرَ يُستعمل في أفعال العباد ولا يُستعمل القدر إلا في أفعال الله عز وجل⁽٤⁾.

القضاء لغةً: أي الحُكم والصُنع، والتقدير، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي: حَكم، وقال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]، أي: صَنعهن، وقَدَّرهن فأحسن سبحانه الصنعة، وأتقن التقدير⁽٥⁾:

---

(١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، ٤/ ٢٢.

(٢) تهذيب اللغة، الأزهري، ٣/ ٢٨٩٦.

(٣) ينظر: لسان العرب ٥/ ٧٢، والقاموس المحيط، ص٥٩١.

(٤) ينظر: الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، ص٣٢٨.

(٥) ينظر: مختار الصحاح، باب (ق ض ى)، ص٥٤٠-٥٤١.

وهو: القَطْع والفَصْل، و يقال: قَضَى يقضي قَضاءً فهو قاضٍ: إذا حكَم وفَصَل وقضاءُ الشيء: إحْكامه وإمْضاؤه والفَراغ منه⁽¹⁾.

قال ابن فارس: القاف والضاد والحرف المعتل، أصل صحيح، يدل على إحكام أمرٍ وإتقانه وإنفاذ جهته⁽²⁾.

وقال الأزهري: القَضاء في اللُّغة على وجوه مَرْجعها إلى انقطاع الشيء وتَمامه، وكلُّ ما أُحكِم عَملُه أو أتم أو خُتِم أو أُدِّي أو أُوجِبَ أو أُعْلِم أو أُنفِذَ أو أُمْضيَ؛ فقد قُضِي⁽³⁾.

العلاقة بين القضاء والقدر:

فكلٌّ مِن القضاء والقدر يأتي بمعنى الآخر؛ فمعاني القضاء تؤول إلى إحكام الشيء، وإتقانه، ونحو ذلك من معاني القضاء.

ومعاني القدر تدور حول ذلك، وتعود إلى التقدير، والحكم، والخلق، والحتم، ونحو ذلك.

القضاء والقدر في الاصطلاح الشرعي:

أما تعريف القضاء والقدر شرعًا فقد اختلف المتكلمون في تفسيره على أقوال متعددة منها:

أنَّ القضاءَ والقدرَ أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر.

الخلق: هو الإيجاد من العدم على وفق التقدير⁽⁴⁾

---

(١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، ص ٧٥٩.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة، ٥/ ٩٩.

(٣) ينظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، ص ٧٥٩، ومقاييس اللغة، ٥/ ٩٩.

(٤) ينظر: منح الروض الأزهر، ص ٨٤، ومقالات الإسلاميين، ص ٢٦٤.

فالقدر يفسر بالقضاء والحكم وبما قدَّره الله عَزَّوَجَلَّ وقضاه، وحكم به في الأزل، وهو تقدير الله عَزَّوَجَلَّ للأعمار والآجال والحوادث وجميع ما هو كائن إلى يوم القيامة.

وهناك بعض ممن تطرق لتعريف القضاء والقدر، يعرفه ببعض أفراده أو بعمومه دون تفصيل، أو إشارة إلى مراتبه وأركانه.

فالجرجاني يعرف القدر فيقول: القدر: خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدًا بعد واحد مطابقًا للقضاء.

والقضاء في الأزل، والقدر فيما لا يزال (١)

وقال في تعريف القضاء: القضاء لغة: الحكم.

وفي الاصطلاح: عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد(٢) (٣).

وهذا التعريف صحيح، ولكن ينقصه الشمول، واستيعاب جميع الأفراد.

ويمكن أن يعرف القضاء والقدر: هو ما سبق به العلم، وجرى به القلم مما هو كائن إلى الأبد، وأنه عَزَّوَجَلَّ قدر مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تقع في الأزل، وعلم عَزَّوَجَلَّ أنها ستقع في أوقات معلومة عنده عَزَّوَجَلَّ وعلى

---

(١) التعريفات، الجرجاني، ص١٧٤.

(٢) الأزل: هو الشيء الذي لا بداية له، والأبد: هو الشيء الذي لا نهاية له.

أو يقال: الأزل: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية من جانب الماضي، والأبد: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غيرِ متناهيةٍ من جانب المستقبل. ينظر: التعريفات، الجرجاني، ص٧.

(٣) التعريفات، الجرجاني، ص١٧٧.

صفات مخصوصة؛ فهي تقع على حسب ما قدرها (١).

القضاء هو: الخلق والإيجاد، لما هو مقدر مكتوب معلوم للرب عَزَّوَجَلَّ وقد يدخل أحدهما في الآخر عند ذكره مفردا فيعم الأمرين (٢).

فالقضاء: هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره: إيجاده إيَّاها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها، هذا عند الأشاعرة.

ويعرِّفُ العلامةُ ابن كمال باشا -وهو من علماء الماتريدية- القَدَرَ لغة بقوله: «يقال: قَدَرتُ الشيءَ، أقدِرُهُ وأقدُرُهُ، قَدرًا، قَدَّرْتُهُ تقديرًا، فهو قَدرٌ، أي: مقدَّر، والقَدرُ والتقديرُ: تبيين كمية الشيء»(٣).

ويعرِّفه اصطلاحًا بأنه: «ما يُقدِّره الله تعالى من القضاء»(٤).

وفي تعريفٍ آخر: هو إيجاد الله الأشياءَ مع زيادة الإحكام والإتقان، وهو راجع لصفات الفعل(٥)، وهو عكس تعريف الأشاعرة.

واختلف الأشاعرة والماتريدية في تفسير كل من القدر والقضاء -بعدما اتفقوا على وجوب الإيمان بهما، وأنهما ركنٌ من أركان الإيمان الستة.

فالماتريدية عرَّفُوا: القضاء: هو إيجاد الله تعالى الأشياءَ على وجه

---

(١) هذا تعريف السفاريني. ينظر: لوامع الأنوار البهية، ١/ ٣٤٨.

(٢) التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص٣٠٥.

(٣) رسالة في القضاء والقدر، ابن كمال باشا، ١/ ١٨٢، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص٤٩٢.

(٤) رسالة في القضاء والقدر، ابن كمال باشا، ١/ ١٨٢.

(٥) يُنظر: البداية من الكفاية، نور الدين الصابوني، ص١٣٥.

الإحكام والإتقان.

والقدر: هو علمه تعالى أزلًا صفات المخلوقات، أي: بما تكون عليه من حُسنٍ وقبحٍ ونفعٍ وضر⁽¹⁾؛ فالقضاء عندهم هو الخلق الراجع إلى التكوين، أي بالإيجاد على وفق القدر السابق، والقدر ما يتعلق بعلم الله الأزلي؛ وذلك بجعل الشيء بالإرادة على مقدار محدد قبل وجوده⁽²⁾.

وهذا القول موافق للغة، وهو أجدر الأقوال بالقبول؛ لأنَّ أشهرَ معاني القضاء في اللغة الحكمُ، وهو يرجع إلى فعل، فناسب تفسيره في الاصطلاح بالفعل.

وأما القدر فلم يَرِدْ أنَّ معناه في اللغة الفعلُ، فناسب ألا يفسر في الاصطلاح بالفعل، بل بالعلم.

ولقد ذكر أبو المعين النَّسَفي في تعريف القضاء والقدر كلامًا نحو كلام الماتريدي الذي سبق⁽³⁾، وأما فيما يخصُّ المشيئة والتي تتعلق بالقدر، فقال: «وإذا ثبت أنَّ اللهَ تعالى هو الذي يتولى تخليق أفعال العباد خيرها وشرها، طاعتها ومعصيتها، واللهُ تعالى مختارٌ في تخليق ما يخلق، غيرُ مضطرٍ فيه، ولا اختيار بدون الإرادة، ثبت أن ما وُجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى، وما لم يُوجد منها لم يكن بإرادته تعالى؛ إذ لم يخلقه، ثم حاصل المذهب أن كلَّ حادثٍ حدثَ بإرادته تعالى، على أيِّ وصف كان»⁽⁴⁾.

---

(١) ينظر: أصول الدين، رشدي عليان، ص ١٨١، ط٢، سنة ١٩٨٦م.

(٢) ينظر: العقائد النسفية مع شرحها، التفتازاني، ص ١١٢ - ١١٣، والعقيدة الإسلامية وأسسها، ص ٦٢٦.

(٣) يُنظر: التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النَّسَفي، ص٨١، ٨٢.

(٤) المصدر السابق، ص٧٥.

وقالوا: إنَّ القدرَ هو تحديدُ الله -أزلًا -كل مخلوق بحده الذي يُوجد عليه، من حسن وقبح، ونفع وضر، إلى غير ذلك، فهو من صفات الذات، إذ يرجع إلى صفة العلم، والقضاء: هو إيجادُ الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان وَفْقَ ما تعلق به العلم، فهو راجع -عندهم -لصفات الأفعال.

وقال الأشاعرة بعكس ذلك؛ فجعلوا تعريف القضاء للقدر وتعريف القدر للقضاء، فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والإرادة وتعلق القدر، لكن لما كان خطرُ الجهلِ في هذا الفنِّ عظيمًا صرح المتكلمون بها⁽¹⁾.

والأشاعرة عرَّفوا القضاءَ بأنه: «إرادةُ الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال»؛ فالقضاء راجع إلى صفةٍ من صفات المعاني، وهي الإرادة.

وعرَّفوا القدرَ بأنَّهُ: «إيجادُ الله الأشياء على قدر مخصوص، ووجه معين أراده تعالى»⁽²⁾.

فيرجع عندهم إلى صفة الفعل؛ لأنه عبارةٌ عن الإيجاد، وهو من صفات الأفعال⁽³⁾.

فالقضاء عند الأشاعرة يتمثَّل في إرادة الله الأزلية، المقتضية لنظام الموجودات على ترتيبٍ خاص، والقدَر تعلُّق الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة⁽⁴⁾.

---

(١) ينظر: جوهرة التوحيد، الباجوري، ص١٦، وينظر: رسالة التوحيد والفرق المعاصرة، كمال الطائي، ص١٢٣، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، ١٩٧٢، وينظر: شرح الموقف، الإيجي، ص٥٢٩.

(٢) شرح جوهرة التوحيد، ص ١١٣.

(٣) ينظر: كتاب التوحيد، الماتُريدي، ص ٢٢٢، ٢٢٣، وتحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد، ص ١٢٧.

(٤) يُنظر: الإبانة، أبو الحسن الأشعري، ص٢٢٥، ٢٣٩، ونظم الفرائد وجمع الفوائد، الشيخ زاده، ص٢٢.

أما القضاء فهو -عندهم- إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، وعليه فالقضاء من صفات الذات، قال الزبيدي: معنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلًا بعلمه القديم، ومعنى قدره إظهاره، أي: إيجاده تعالى بقدرته الأزلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده)، وفي الفتح: (القضاء هو الحكم بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل.

لما مر يكون القدرُ -عند الأشاعرة- حادثًا، والقضاءُ قديمًا، وعند الماتريدية يكون القدرُ قديمًا، والقضاءُ حادثًا، وقد حُمل كلامُ المُصنِّف على مذهب الماتريدية في القدر والقضاء؛ لأن القضاءَ له في اللغة سبعةُ معانٍ، أشهرها الحكم، أما القدر فلم يرد في اللغة أنَّ معناه الفعلُ، فيناسب ألَّا يفسرَ في الاصطلاح بالفعل، بل بالعلم (١).

قال الإمام أبو حامد الغزالي: «القضاء: هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة، و القدر: وهو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المعدودة المحدودة بقدر معلوم، لا يزيد ولا ينقص»(٢).

وقال ابن حجر العسقلاني: « القضاء الحكم بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل»(٣).

وخلاصة الإِخْتِلَاف: أنَّ القضاءَ -عند الأشاعرة- يرجع إلى الإرادة،

---

(١) ينظر: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، ص ٦٠٥.

(٢) ينظر: الأربعين في أصول الدين، الإمام فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، ت ٦٠٤ هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م، ص ٢٤.

(٣) ينظر: فتح الباري، ١١/ ١٤٩.

والقدر يعود إلى الخلق.

فالقضاء -عند الأشاعرة- تعلق إرادة الله أزلًا بالأشياء على حسب ما يقتضيه علمه تعالى الذي أحاط بما كان وبما يكون من المخلوقات من طاعة ومعصية وخير وشر وصلاح وفساد.

أما عند الماتريدية فالقضاء: بمعنى الخلق، والقدر: بمعنى التقدير، فهو خلافٌ لفظيٌّ لا يمس جوهر المعنى؛ حيث إنَّ مذهبَ الأشاعرة يتجلى في: أنَّ القدرَ هو إيجادُ الله الأشياء على قدر مخصوص، ووجه معين أراده الله تعالى أزلًا، فهو -عندهم- من صفات الأفعال؛ لأنه عبارةٌ عن الإيجاد(١).

ومن مسالك التفريق:

فمنهم من قال: إن القضاءَ هو الوضعُ الكليُّ للأسباب الكلية الدائمة، والقدر هو توجيهُ الأسباب الكلية بحركتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها الممدودة المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص(٢).

ومنهم من قال: القضاءُ هو الحكمُ بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل، والقدرُ: الحكم بوقوع الجزئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل(٣).

ومنهم من قال: إنَّ القدرَ هو التقديرُ، والقضاءَ هو التفصيلُ والتقطيع، فالقضاءُ أخصُّ من القدر(٤).

---

(١) ينظر: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، ص ٦٠٥.

(٢) ينظر: المقصد الأسنى، ١/ ٩٢، والأربعين في أصول الدين، الغزالي، ص٢٤، والدين الخالص، محمد صديق حسن خان، ٣/ ١٥٤.

(٣) ينظر: عمدة القاري، بدر الدين العيني، ٢٣/ ١٤٥، وفتح الباري، ١١/ ١٤٩.

(٤) ينظر: مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ٣٩٥.

ومنهم من قال: إنَّ القضاءَ بمنزلة المعد للكيل، والقضاء بمنزلة الكيل⁽١⁾.

ومنهم من قال: إنَّ القضاءَ هو إرادةُ الله الأزلية المتعلقة بالأشياء على وفق ما توجد عليه في وجودها الحادث، والقدر إيجاد الله الأشياء على مقاديرها المحددة في كل ما يتعلق بها⁽٢⁾.

وذهب بعضهم إلى أنَّ: القضاءَ والقدرَ بمعنىً واحدٍ؛ لأجل أنَّهم لحظوا أنَّ معنى القضاءِ في معنى القدر، وأنَّ القضاءَ والقدر لا فرق بينهما ⁽٣⁾.

ب- الإيمان بالقضاء والقدر:

دلَّ على هذا الركن العظيم من أركان الإيمان الكتابُ، والسنةُ، والإجماعُ، والفطرةُ، والعقلُ، والحسُّ.

فمنه قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ۝٣٨﴾ [الأحزاب: ٣٨].

ومعنى هذه الآية: أنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ قدَّر أنْ يخلُقَ خلقًا، ويأمرهم وينهاهم، ويجعل ثوابًا لأهل طاعته، وعقابًا لأهل معصيته، فلما قدَّره كتب ذلك وغيَّبه، فسماه الغيب وأم الكتاب، وخلق الخلق على ذلك الكتاب: أرزاقهم، وآجالهم، وأعمالهم، وما يصيبهم من الأشياء من الرخاء والشدة، فكان أمرُ الله الذي مضى، وفرغ منه، وخلق الخلق عليه قدرًا مقدورًا⁽٤⁾.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) ينظر: الدين الخالص، ٣/ ١٥٤.

(٣) ومن القائلين بذلك ابن الأثير، إذ قال: «فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ لأن أحدَهُمَا بمنزلة الأساسِ وهو القدرُ، والآخرَ بمنزلة البناءِ وهو القضاءُ، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه». ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤/ ٧٨.

(٤) ينظر: تفسير جامع البيان للطبري، ١٢/ ١٥.

ومن السنة المطهرة على الإيمان بالقضاء والقدر، ومنها:

قال: «كما في حديث جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ: وتؤمن بالقدر خيره وشره (١). وعن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: **(لا يؤمن عبدٌ حتى يؤمن بالقدر خيره وشره من الله، وحتى يعلم أنَّ ما أصابه لم يكنْ ليخطئه، وأنَّ ما أخطأه لم يكنْ ليصيبه)**(٢).

أجمع المسلمون على وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره من الله، قال النووي: «وقد تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله عَزَّ وَجَلَّ»(٣).

وقال ابن حجر: «ومذهب السلف قاطبةً أنَّ الأمورَ كلَّها بتقدير الله عَزَّ وَجَلَّ»(٤).

وكذلك فإنَّ الإيمانَ بالقدر معلومٌ بالفطرة قديمًا وحديثًا، ولم ينكره إلا الشواذُّ من المشركين من الأمم، ولم يقع الخطأ في نفي القدر وإنكاره، وإنما وقع في فهمه على الوجه الصحيح؛ ولهذا قال عَزَّ وَجَلَّ عن المشركين: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨](٥).

وكانت العربُ في الجاهلية تَعرفُ القدرَ ولا تنكره، ولم يكن هناك من يرى أنَّ الأمرَ مستأنفٌ.

---

(١) رواه مسلم، رقم:(٨).

(٢) رواه الترمذي، رقم:(٢١٤٤)، وقال: وهذا حديث لا نعرفه إلا من حديث عبدالله بن ميمون، وعبدالله بن ميمون منكر الحديث، ولكن الحديث له شواهد تؤيده.

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي، ١/ ١٥٥.

(٤) فتح الباري، ١١/ ٢٨٧.

(٥) ينظر: جامع البيان، ابن جرير، ٥/ ٧٩.

وهذا ما نجده مبثوثًا في أشعارهم كما مرَّ في المقدمة، وكما في قول عنترة:

يا عبلُ أينَ من المنيةِ مهربي ... إنْ كانَ ربِّي في السماءِ قضاها⁽¹⁾

وكما في قول طَرفة بن العبد:

فلو شاءَ ربي كنتُ قيسَ بن خالدٍ ... ولو شاءَ ربِّي كنتُ عمروَ بن مرثد⁽²⁾

وقول سويد بن أبي كاهل:

كتبَ الرحمنُ والحمدُ له ... سَعَةَ الأخلاقِ فينا والضَّلَعْ⁽³⁾

وقول زهير:

فلا تكتُمنَّ الله ما في نفوسكم ... ليَخفَى ومهما يُكْتَمِ اللهُ يَعْلَمِ
يُؤَخَّرْ فَيُوضَعْ في كتاب فَيُدَّخَرْ ... ليوم الحسابِ أو يُعَجَّلْ فَيُنْقَمِ⁽⁴⁾

كما نجد ذلك أيضًا في خطبهم، كما في قول هانئ بن مسعود الشيباني في خطبته المشهورة في يوم ذي قار: إنَّ الحذرَ لا يُنجي من القدر⁽⁵⁾.

ولم يقل أحدٌ منهم بنفيه إطلاقًا، كما صرح بذلك أحدُ كبار علماء العربية، وهو أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب بقوله: لا أعلم عربيًا قدريًا ا، قيل له: يقع في قلوب العرب القول بالقدر؟ قال: معاذ الله، ما في العرب إلا مثبتٌ القدر

---

(١) ديوان عنترة، ص٧٤.

(٢) شرح المعلقات العشر، الزوزني، ص١١٩.

(٣) المفضليات، للمفضل الضبي، ص١٩٧.

(٤) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ص٢٥.

(٥) الأمالي، أبو علي القالي،١/ ١٧١، وجمهرة خطب العرب، أحمد زكي صفوت،١/ ٣٧، وتاريخ الأدب العربي، أحمد حسن الزيات، ص٣٣.

خيره وشره أهلِ الجاهلية والإسلام، وكلامهم كثير بيِّن، ثم أنشد:

تجري المقاديرُ على غرز الإبر ما تنفذُ الإبرةُ إلا بقدر

قال: وأُنشد لأمرئ القيس:

إنَّ الشقاءَ على الأشقين مكتوبُ

أما دلالة العقل فهي: أنَّ العقلَ الصحيحَ يقطعُ بأنَّ اللهَ هو خالقُ هذا الكون، ومدبره، ومالكه، ولا يمكن أنْ يُوجدَ على هذا النظام البديع، والتناسق المتآلف، والارتباط الملتحم بين الأسباب والمسببات هكذا صدفة؛ إذ الموجود صدفةً ليس له نظامٌ في أصل وجوده، فكيف يكون منتظمًا حالَ بقائه وتطوره؟

فإذا تقرر عقلًا: أنَّ اللهَ هو الخالقُ لزم ألا يقع شيءٌ في ملكه إلا ما قد شاءه وقدَّره.

ومن المعلوم أنَّ القولَ في هذه القضية يرجعُ إلى القول في القضاء والقدر، ويُعدُّ موضوعُ القضاء والقدر موضوعًا بالغ الأهمية، والكلام عنه في بحثنا يلقي الضوء على موقف الماتريدية هذا الأمر، وهو يبين موقفهم من أفعال العباد، وحسب رأي أبي منصورٍ الماتريدي: «فإنَّ القضاءَ والقدر هو من الأصول الأساسية التي ينبغي أن تُدرجَ في باب أفعال العباد؛ لتوضيح الفعل وعلاقته بالإنسان نفسه من جهة، وبالسنن التي تنظِّمُ هذا الكونَ من جهة أخرى»(١).

وذهبت الأشعرية والماتريدية: أنَّ العبدَ غيرُ مضطرٍ في فعله، وإنْ كانَ ذلك بقضاء الله تعالى وقدره)(٢)، والله عَزَّوَجَلَّ أمر القلم بالكتابة، أي: كتب الله في

---

(١) يُنظر: التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص٣٠٥.

(٢) يُنظر: المصدر السابق، ص٣٣٦، والإبانة، أبو الحسن الأشعري، ص٢٣٩،٢٢٥، واللمع، له أيضًا، ص٨١، ٨٤.

حق كل شيءٍ أن: سيكون كذا وكذا، لم يكتب: ليكن كذا وكذا، وتوضيحه: أنَّ وقتَ الكتابة لم تكن الأشياءُ موجودةً، فكتب ذلك من باب الوصف أن ستكون الأشياءُ قضاءً، وليس أمرًا، حتى لا يكونَ جبرًا⁽¹⁾.

وأما عند الفلاسفة: فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكونَ عليه الوجودُ حتى يكونَ على أحسنِ النظام وأكملِ الانتظام، وهو المُسمى عندهم - بالعناية - التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملِها. والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء.

أما المعتزلة، فيزعمون: أنَّ المعاصيَ ليست بقضاء الله تعالى وقدره، ولقد ذكر القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة بعد أن بيَّن المعاني اللغوية للقضاء والقدر في الجواب على سؤال السائل: هل أفعالُ العباد هي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟ فأجاب: «إن أردت بالقضاء والقدر أفعالَ الخلق فمعاذ الله من ذلك، وكيف تكونُ أفعالُ العباد مخلوقةً لله فمعاذ الله من ذلك؟ وكيف تكون أفعالُ العباد مخلوقةً لله تعالى وهي موقوفة على قصودهم ودواعيهم؟ إن شاءوا فعلوها، وإن كرهوا تركوها»⁽²⁾، وتكمل المعتزلة هذه الفكرة أنَّ في الأفعال ما لا يجب، بل لا يَحسُنُ، فكيف أوجبه تعالى وقَضَاهُ وقَدَّرَهُ؟ فقالوا بعدم صحة إطلاق ذلك إلا لمن ثبتت حكمته، وصح عدله⁽³⁾.

والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يستندون وجودها إلى ذلك العلم،

---

(١) يُنظر: منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ملا علي القاري، ص١٣٢، ١٣٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار الهمذاني، ص٧٧١، ٧٧٢.

(٣) يُنظر: المحيط بالتكليف، عبد الجبار الهمذاني، ص٤٢٠.

بل إلى اختيار العباد وقدرتهم⁽¹⁾.

ثم القدر على وجهين:

أحدهما: الحدُّ الذي يخرج عليه كل شيء على ما جعله عليه؛ من خير أو شرٍّ، من حسن أو قبيح، من حكمة أو سفه، وهو تفسير الحكمة؛ أنْ يجعل كلَّ شيء على ما هو عليه، ويقدّر كل شيء على ما يليق به، فمتى أوجده على ما تقتضي الحكمة وجوده عليه كان حكيمًا.

ولهذا قال أهلُ الحقّ: خلق فعل الكفر ليس بسفهٍ، وإنما يكون سفيهًا منْ يقصدُ تحصيل السّفه حكمةً، وتحصيل القبيح حسنًا، فأمَّا إيجاد ما هو حسن حسنًا، وما هو قبيح قبيحا يكون حكمةً لا سفهًا، كالإخبار بالشّيء على ما هو به يكون صدقًا.

والوجه الثاني: القدر هو بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان، من خير وشر وما له من الثواب والعقاب، هذا هو تفسير لفظ القدر، وهو مذهب أهل السنة والجماعة⁽²⁾ فهذا منهم إثبات أنَّ كلَّ شيءٍ يجري في الخلق فهو بتقدير الله تعالى⁽³⁾.

والثابت عند الماتريدية: أنَّ ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البتة، وأما ذلك بسبب علمه تعالى وتقديره، فلم يثبت عندهم، بل الثابت عندهم خلاف ذلك، وهو أن التقديرَ تابعٌ للعلم، والعلم تابع للمعلوم، وشأن التابع ألَّا يؤثر في المتبوع، لا إيجابًا ولا منعًا، ومثال ذلك وتوضيحه: أنه تعالى عَلِمَ موتَ

---

(١) شرح المواقف، الإمام الجرجاني، ٨/ ٢٠١،٢٠٠.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، التركستاني، ط النور المبين، ص ٧٤.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، العلامة أكمل الدين البابرتي، ص٥٢.

أبي جهلٍ مثلًا على الكفر، وقدَّره؛ لا لأنَّه ماتَ على الكفر في الواقع؛ بل لأنه علم موته على الكفر وقدَّره(١).

ويُكرَهُ القولُ في الكفر والمعاصي: إنها بقضاء الله وقدره وإرادته، لوجهين:

أحدها: أن ذلك من القُبح، وهي لا تُذكر إلا على الاستقباح والاستهانة، والذي ذاك وصفه يضاف إلى الله تعالى.

والوجه الآخر: أنه يُتكلم به على سبيل الاعتذار والاحتجاج، ولا عذر لأحدٍ في ذلك، ولا يقال: «يا خالق الأنجاس والخبائث»، إنَّ اللهَ خالقُ كل شيءٍ، بل أصل ذلك أن يُضافَ إلى الله تعالى كل ما يخرج مخرج التعظيم، أو مخرج الشكر(٢).

وأما قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗاۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا ٧٩﴾ [النساء: ٧٩]، فالأصح أنَّ المرادَ بالحسنة هنا النعمة، وبالسيئة البلية، فلا حجة لنا ولا علينا، وليس للمعتزلة أن يحتجوا بهذه الآية، فإنهم يقولون: إنْ فعلَ العبدُ حسنةً كانت أو سيئةً فهو من الله)(٣)، والقرآن قد فرَّق بينهما، وهم لا يفرِّقون، ولأنه عَزَّوَجَلَّ قال: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾ [النساء: ٧٨]، فجعل الحسنات من عند الله، كما جعل السيئات من عند الله، وهم لا يقولون بذلك في الأعمال، بل في الجزاء(٤).

---

(١) يُنظر: رسالة في القضاء والقدر، ابن كمال باشا، ١/ ١٥٩، ١٥٨.

(٢) يُنظر: التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص٤٠٣.

(٣) يُنظر: شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار الهمذاني، ص٧٧١، ٧٧٢.

(٤) يُنظر: منح الروض الأزهر، ملا علي القاري، ص١٤٠، ١٤١.

والإيمان بالقدر ركنٌ من أركان الإيمان، ويجب أَنْ نؤمن أن تقديرَ الخيرِ والشرِّ من الله تعالى، والخيرُ بقضائه، وقدره، ورضاه، ومحبته، والشرُّ بتقديره، ولكن لا يرضاه، والعباد يُثابون باختيار الخير، ويعاقَبون باختيار الشر [١].

والقدر لا يتم نظام التوحيد إلَّا به، قال ابن عباس: «القدر نظام التوحيد، فمَن وحَّد الله عَزَّوَجَلَّ وكذَّب بالقدر؛ كان تكذيبُهُ للقدر نقضًا للتوحيد، ومَن وحَّد الله وآمنَ بالقدر كانت العروة الوثقى»[٢].

وقال البغوي: «القدر سر من أسرار الله لم يطلع عليه ملَكٌ مقرب، لا يجوز الخوض فيه، ولا البحث عنه بطريق العقل، بل يعتقد أن اللهَ خلق الخلق فجعلهم فريقين: أهل يمين وأهل شمال»[٣].

والأحاديث في إثبات القدر مستفيضة في كتب السنة ولله الحمد.

وإنَّ من أقرب الأمثلة على معنى القضاء والقدر، هو ما نراه في شكل البنايات والعمارات، فابتداءً يسبق البناء علم المهندس فيخطط الخرائط ويرسمها، ويوضح فيها ارتفاع البناء، وعدد الغرف والمنافع، وما يكون فيها من أبواب، ومنافذ، يقدّر ذلك ويحدّده ويقدِّر ما يوضع فيه من الحديد والأسمنت والحجر، وما إلى ذلك من لوازم البناء، وهذا مثال للقضاء، ثم يأتي من بعد ذلك المقاول، وينفذ ما قدّره المهندس ورسم له، وهذا مثال القدر، وكِلا القضاء والقدر لله تعالى وحده، ولله تعالى المثل الأعلى.

---

(١) يُنظر: رسالة في تفصيل الإيمان، ابن كمال باشا، ص ٣٩.

(٢) أخرجه عبد الله بن أحمد، في كتاب السنة،٢/ ٤٢٢، و[الآجري، في الشريعة ٢/ ٨٧٦، ٨٧٧، و اللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة،٢/ ٦٧٠، رقم:(١١١٢)، و[ابن بطة، في الإبانة الكبرى، ٢/ ١٥٩، رقم:(١٦١٨).

(٣) شرح السنة، ١/ ١٤٤.

فمعنى وجوب الإيمان بهما - كما ذهب أهل السنة والجماعة - هو أنه يجب على المكلَّف أنْ يؤمنَ بأنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ عَلم أولًا بجميع أفعال العباد، وكل ما يتعلق بالمخلوقات، مما سيتوالى حدوثه في المستقبل، كما يجب عليه أنْ يؤمنَ بأنه عَزَّوَجَلَّ إنما أوجدها حيثُ أوجدها على القدر المخصوص والوجه المُعيَّن الذي سبق العلم به (١).

وهذا مما يعني أَنَّهُ لا علاقةَ للقضاء والقدر بالجبر مطلقًا، كما يُتوهم؛ لأنَّ اللهَ سبحانه - بموجب ألوهيته - لا بد أن يكون عالمًا بما سيفعله عباده من مختلف الأعمال والأقوال، وبما سيقع ويحصل في ملكه، وإلا لكان ذلك نقصًا في صفاته التي ذكرناها، ثم لا بُدَّ أيضًا أن تقعَ هذه الأمور مطابقةً لعلم الله تعالى عنها، وإلا لا نقلب علمُه جهلًا، وهو محالٌ، وكل ذلك لا علاقة له بكون هذه الأفعال قد صدرت عن أصحابها على وجه القسر والإكراه، أو بمحض الإرادة والاختيار؛ لأن العلمَ صفةٌ كاشفة فقط، وكل شأنها أنها تكشف عن الأمور على ما هي عليه، أو على ما ستوجد عليه، وهو شيء لا علاقة له بالجبر أو التخيير.

يقول الإمام النووي في شرحه على صحيح الإمام مسلم، بعد أن عرّف القضاء والقدر بما ذكرناه: «قال الخطابي: وقد يحسب كثير من الناس أنَّ معنى القضاءِ والقدر إجبارُ الله عَزَّوَجَلَّ العبد وقهره على ما قدّره وقضاه، وليس الأمرُ كما يتوهمونه، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله عَزَّوَجَلَّ بما يكون من اكتساب العبد وصدورها عن تقديرٍ منه، وخلق لها خيرها وشرها» (٢).

* * *

---

(١) كبرى اليقينيات الكونية، الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٦٠.

(٢) صحيح الإمام مسلم، شرح الإمام النووي، ١/ ١٥٥، ١٥٤.

المطلب الثاني: الاستطاعة

قال المُصنِّف: [ولِلْعِبادِ أَفْعالٌ اخْتيارِيَّةٌ يُثابونَ بِها ويُعاقَبونَ عَلَيْها، والحَسَنُ مِنْها بِرِضاءِ اللَّهِ تَعالَى، والقَبيحُ مِنْها لَيْسَ بِرِضاهُ، والاسْتِطاعَةُ مَعَ الفِعْلِ، وهيَ حَقيقَةُ القُدْرَةِ التي يَكونُ بِها الفِعْلُ، ويَقَعُ هَذا الاسْمُ عَلَى سَلامَةِ الأَسْبابِ والآلاتِ والجَوارِحِ، وصِحَّةُ التَّكْليفِ تَعْتَمِدُ هَذِهِ الاسْتِطاعَةَ].

معلومٌ لدى الدراسين أنَّ النظرياتِ التي تُفسِّر عَلاقةَ الإنسان بأفعاله، ومحل قدرته بالنسبة للفعل من حيث تلبُّسه به هي نظرياتٌ كثيرة، إذ وفدت في الدراسات الكلامية كثيرٌ من الآراء والأفكار حاول المتكلمون من خلالها الإجابة عن أسئلة هي في غاية الأهمية، وأهمها: أنه ما دور الإنسان في فعله؟ وهل يُنسب الفعل إليه؟

ولقد أجاب علماءُ الماتريدية عن هذه الأسئلة وغيرِهَا من خلال نظرية الاستطاعة التي يُوجد بها الفعل.

والاستطاعة: في اللغة: الاستطاعة الطاقة والقدرة، وقيل: القدرة على الشيء، وهناك من فرق فجعل الاستطاعة للإنسان خاصة والإطاقة عامة، فتقول الجمل مطيقٌ لحمله، ولا تقول مستطيع⁽¹⁾.

والاستطاعة في الاصطلاح: هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعلُ⁽٢⁾.

---

(١) ينظر: لسان العرب، مادة: (طوع)، ٨/ ٢٤٢، و مختار الصحاح، باب الطاء، ص ١٦٨، والمصباح المنير، ص ٣٨٠.

(٢) شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص٦٠.

وقال أبو المَعِين النَّسَفي في التَبصرة: «هي عَرَضٌ يخلقه الله تعالى في الحيوان؛ ليفعل به الأفعال الاختيارية، وهي عِلة للفِعل»(١).

قال الجرجاني: «الاستطاعة هي عرض يخلقه تعالى في الحيوان يَفعل أو يُفعل به الأفعال الاختيارية، والاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة متقاربة المعنى في اللغة، وأما في عرف المتكلمين، فهي عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك»(٢).

وقال غيرُهُ: «الاستطاعة الحقيقية، القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل، فلا تكون إلا مقارنةً له»(٣).

والجمهور على أَنَّها شَرطٌ؛ لأداء الفعل لا علَّة(٤)، وبالجملة هي صفةٌ يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، وإذا كانت الاستطاعةُ عرَضًا وجب أنْ تكونَ مقارِنةً للفعل بالزمان لا سابقة عليه، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقُدِّرَ عليه، لامتناع الأعراض زمانان(٥).

ولقد ورد أنَّ الاستطاعةَ استفعالٌ من الطوع، وهي اسم للمعاني التي يتمكن بها الإنسان مما يريده من إحداث الفعل، وهي أربعة أشياء: نيةٌ مخصوصة، وتصورٌ للفعل، ومادةٌ قابلةٌ للتأثير، وآلةٌ إنْ كان الفعلُ آليًا كالكتابة(٦).

---

(١) التعريفات، الجرجاني، ص١٩.

(٢) التعريفات، ص ٣٥، وتاج العروس، مادة: (طوع)، ٢١/ ٤٦٣.

(٣) التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، ص ٥٧.

(٤) الشرط: ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجًا عن ماهيته، ولا يكون مؤثرًا في وجوده، أما العلة: فهي ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجًا مؤثرًا فيه. يُنظر: التعريفات، الجرجاني، ص١٢٥، ١٥٤.

(٥) يُنظر: البداية من الكفاية، نور الدين الصابوني، ص١٠٨، ١٠٩.

(٦) يُنظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص٥٣٠. و بصائر ذوي التميز في =

قال الميداني: «والحاصل أنَّ القدرةَ لها إطلاقان: فتُطلق تارة، ويُراد بها حقيقة القدرة وهي مع الفعل، وتُطلق أخرى ويراد بها الوسع والسلامة وهي قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب والتكليف»⁽¹⁾.

قالت الماتريدية بِثُبُوتِ هَذِهِ القُدرَة مَعَ الفِعلِ؛ لِإظهَارِ حَقِيقَة العُبُودِيَّة بِافتِقَارِ العَبدِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ لَمحَة وَلَحظَة إِلَى تَخلِيقِ قُدرَة الفِعلِ⁽٢⁾.

لأنه لو كانَ قبلَ الفعل، لكانَ العبدُ مستغنيًا عن الله تعالى وقت الحاجة، ولو كان بعدَ الفعل، لكان من الـمُحال؛ لأنَّ حصولَ الفعل بلا استطاعته ولا طاقة لمخلوق في فعلٍ ما لم تقارنه الاستطاعة من الله تعالى ⁽٣⁾.

أما الأشاعرة فقالوا بالكسب، وأنَّ الاستطاعةَ تكون مع الفعل، لا يجوز تقديمُها عليه، ولا تأخيرها عنه، أي: إنَّ العبدَ تُوجد معه قدرةٌ قبل الفعل، وأما أثناءَ الفعل فهو الكسبُ من العبد للفعل⁽٤⁾.

وأما الماتريدية فقد توسَّطوا في المسألة، فقالوا بإثبات الاستطاعة قبل الفعل ومعه، والاستطاعة عندهم على ضربين: سلامة الأسباب والآلات، وهي تتقدم الفعل، والاستطاعة التي يتهيأ بها الفعل، وتكون مع الفعل ⁽٥⁾.

أما الجهم بن صفوان-فيما ينسب إليه-أنَّ العبدَ ليس له أيُّ استطاعةٍ،

= لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآبادي، ٣/ ٥٢١.

(١) شرح الطحاوية، الميداني، ص١٢٢، ويُنظر: أصول الدين، البزدوي، ص١٢٧.

(٢) التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص٢٤٨، والنور اللامع، نجم الدين منكوبرس، ص٣٠١.

(٣) يُنظر: شرح الفقه الأكبر، أبو الليث السمرقندي، ص٧٤.

(٤) ينظر: الإرشاد، ص ٢١٩، و مختصر المعتمد في أصول الدين، ٢/ ٥٤٩.

(٥) يُنظر: الإنصاف، الباقلاني، ص٤٦، وله أيضًا، التمهيد، ص٣٢٣، ٣٢٥، والتوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص٢٥٦، ٢٥٧.

لا قبل الفعل ولا معه، وأنَّ أفعالَهم إنما تُنسب إليهم على وجه المجاز كحركة الأشجار والأفلاك⁽¹⁾.

وَأما الـمُعتَزِلَة فقالوا بِتَقدِيمِ هَذِهِ القُدرَة عَلَى الفِعلِ⁽٢⁾؛ فالله مكَّن العبد من الاستطاعة، وهي القدرة قبل الفعل، لتكون صالحةً للضدَين: الفعل والترك، وهي غيرُ موجبةٍ للفعل⁽٣⁾.

والاستطاعة التي حصل بها الإيمانُ تَصلُحُ له، ولا تصلُحُ للكفرِ إذا اقترنت بالإيمانِ، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلًا من اقترانها بالإيمانِ لصلحت له بدلًا من صلاحها للإيمانِ، حيث «إنَّ القدرةَ تصلح للضدَين على البدل»⁽٤⁾.

ويدلُّ على ذلك أنَّ القدرةَ لو لم تكن صالحةً للضدين، لكان في ذلك تكليفُ ما لا يطاق، فإنَّ الكافرَ مأمورٌ بالإيمانِ، ولو لم تكنْ معه القدرةُ الصالحةُ للإيمان لزم ذلك، والقول: إنها لا تصلح للضدَين هو قولٌ بالاضطرارِ لا بالاختيار، وهو قول الأشعرية⁽٥⁾، ويُفهم من كلام أبي منصور الماتريدي أنه يقول: إنها تصلح للضدَينِ معًا⁽٦⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ صحةَ التكليف تعتمدُ على الاستطاعة التي هي

---

(١) ينظر: الفصل في الملل والنحل، ٣/ ١٤، و مقالات الإسلاميين، ص ٢٧٩، و الفرق بين الفرق، ص ١٩٩، والملل والنحل، ١/ ٨٧.

(٢) يُنظر: خلق الأفعال–شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٣٩٦، ٣٩٧.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٦–٣٩٨، ومقالات الإسلاميين، ص٢٣٠، والفَرق بين الفِرق، ص٨٤، ٢٠١.

(٤) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ١/ ٢٤٢.

(٥) يُنظر: معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص٩٠.

(٦) يُنظر: التوحيد–القول في صلاحية القدرة، أبو منصور الماتريدي، ص٣٥٠، ٣٤٩.

عَرَضٌ يخلقه الله في الحيوان، ويتمكنُ به من الفعل والتركِ مع سلامة الجوارح، ومع سلامة الأسباب والآلات والجوارح والأعضاء، وحينما يَقصدُ المكلَّفُ اكتسابَ الفعلِ مع سلامة الأسبابِ والآلاتِ، فإنه يخلقُ اللهُ القُدرَة الحقيقية وقت مباشرته، وذلك لا يحصل في حال عدم سلامة الأسباب والآلاتِ.

ففي حالِ أراد العبد فعل الخيرِ، فإِنَّ اللهَ يخلقُ قدرةً وقت مباشرته، وذلك الفعل هو قدرة اكتسابِ الخير مقارنًا له، وحينما يقصد العبد الشرَّ، وتحصل له قُدرة اكتساب الشرِّ، فإن ذلك يكون قد ضَيَّعَ حصول قدرة فعل الخير بفعله للشرِّ، فيستحقُّ العذابَ في الآخرة؛ بسبب تضييعِ فعل الخير، وتحصيله مكانه فعل الشرِّ(١).

ويبدو كلام الماتريدية أقرب لمناط التكليف، فالخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لفظيٌّ(٢)، حيث قالت الأشاعرة: إِنَّ القدرةَ تكون مع الفعل، وبين المعتزلة الذين قالوا بتقديم هذه القدرة على الفعل، لما نراه من قدرة العبد المكنونة فيه، ووجود قدرة آنية تكون مع الفعل، تختلف عن القدرة الكامنة عند الإنسان، وقبل الفعل، وهو الصواب، والله أعلم.

وأفعال مخلوقات الله تعالى تنقسم قسمين(٣):

الأول: مخلوقات لا كسب لأحد فيها، وهي كل ما يقع في الكون على وجه القسر، كحركة الأفلاك والفصول ونمو الأشجار والنباتات والإنسان، ككثير من وظائف جسم الإنسان وحركاته، كالنوم، واليقظة، وحركة الارتعاش،

---

(١) يُنظر: بحر الكلام، أبو المعين النَّسَفي، ص٩٧-٨١، و البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، نور الدين الصابوني، ص١١٠.

(٢) يُنظر: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ابن عذبة، ص٢٦.

(٣) ينظر: كبرى اليقينيات الكونية، ص ١٦٢ - ١٦٤.

والموت، وما أشبه ذلك، وهذا مما لا إشكال فيه؛ إذ إنَّ الإنسانَ ليس مكلفًا بالنسبة لشيء من تصرفاته وأوضاعه القسرية، ولا يتعلق بها ثوابٌ ولا عقاب.

الثاني: أفعال اكتسابيه يتصف بها الإنسان، يفعلها بكسبه وسعيه الاختياري، كإقباله على الطعام والشراب والدراسة، وكمختلف ما يختاره لنفسه من السلوك والأعمال، وهنا تدور رحى الإشكال.

فقد علمنا مما سبق أنَّ أفعالَ الإنسان الاختيارية من جملة مخلوقات الله تعالى، فالله عَزَّوَجَلَّ هو الذي يخلق في الإنسان الإقبال على الدراسة والانصراف عنها، وهو الذي يخلق فيه تصرفاته كلها من طاعة وعصيان.

وقد ثبت ذلك بالدليل العقلي البيِّن؛ حيث إنْ لم يكن شيءٌ من ذلك بخلق الله وقدرته، لما اتصف بكل صفات الكمال، ولكان ذلك بتأثيرٍ مستقلٍ من غيره، وهو محال على الله تعالى.

وكذلك الدليل النقلي القاطع؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان: ٢]، والفعل من جملة الأشياء بلا شك، غيرَ أنَّ خلقَ الله تعالى لأفعال الإنسان لا يستلزم أنْ يكونَ مُكرهًا عليها، وليس بينهما أي تلازم؛ وذلك لأنَّ قيامَ الإنسانِ بفعلٍ ما يتوقف على أمرين:

-وجود هذا الفعل في الخارج - أي وجود مقوماته كلها المادية والمعنوية.

-اكتسابه له عن طريق توجهه نحوه.

فالإنسان مريد ومختار بوصفه كاسبًا ومتوجهًا إليه، لا بوصفه خالقًا وموجدًا لمقومات هذا الفعل وعناصره، فالقصد والتوجه والكسب من الإنسان بسر الإرادة التي ركبها الله تعالى فيه وخلق الفعل وأسبابه القريبة والبعيدة من الله تعالى، وإنما تكونُ المحاسبةُ على القصد والكسب، لا على خلق الوسائل

والأسباب وخلق الفعل نفسه.

وذلك وارد في كثير من الآيات الشريفة كأمثال قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ۝١٧﴾ [غافر: ١٧] وقوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُواْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ۝٤٨﴾ [الزمر: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ۝٤٩﴾ [الأنعام: ٤٩].

وبذلك نعلم أنَّ تعلُّقَ صفة الخلق بكل ما قد عَلِمَ اللهُ تعالى وجودَه، فيما لا يزال، لا يستلزم شيئًا من القسر والجبر.

أما علم الله تعالى بوجود هذه الأفعال يستلزم تعلق إرادته بها؛ فواضح أنه لا إشكال في ذلك بالنسبة للقسم الأول من الأفعال التي ذكرناها سابقًا.

أما القسم الثاني وهو الأفعال الاكتسابية القائمة على الاختيار الإنساني، فإنَّ إرادةَ الله تعالى متعلقةٌ بخلق سر الإرادة في كيان الإنسان، وهو مستلزم لتعلق الإرادة الإلهية بما يختاره الإنسان من الشؤون والأفعال بموجب هذه الإرادة التي منحها الله تعالى للإنسان، ولكن ذلك لا يوجب الجبر والقسر، وإلَّا لوقع التناقض بين قولنا: إنَّ اللهَ تعالى وهب الإنسان سرَ الإرادة التي بها يختار الأفعال، وبين قولنا: إنَّ ما يختاره الإنسانُ بموجب هذه الإرادة، هو فعلٌ قسريٌّ مجبورٌ عليه.

بقي أن نقول: إنَّ هذه الإرادةَ متأثرةٌ بألطاف الله تعالى وعقابه، فرُبَّ إنسانٍ لطف الله تعالى به فوفَّقه للرغبة في الخير، والتوجه نحو سبيل الحق، ورُبَّ إنسانٍ حاق به عقاب الله تعالى في الدنيا، فعميت إرادته إلَّا عن الشر، ولم

يتجه قصده إلَّا نحو أسباب الشقاء، غيرَ أنَّ سنَّةَ الله تعالى في عباده جاريةٌ على أن يكون لذلك اللطف أسبابٌ معينةٌ يكتسبها الإنسان، ولهذه العقوبة أسبابٌ أخرى يتعرض لها الإنسان.

وهذه السنة الإلهية هي التفسير التطبيقي لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ فَلَا تَذۡهَبۡ نَفۡسُكَ عَلَيۡهِمۡ حَسَرَٰتٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ ⑧﴾ [فاطر: ٨] وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنۡ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡۗ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلۡ سَمُّوهُمۡۚ أَمۡ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعۡلَمُ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَم بِظَٰهِرٖ مِّنَ ٱلۡقَوۡلِۗ بَلۡ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ مَكۡرُهُمۡ وَصُدُّواْ عَنِ ٱلسَّبِيلِۗ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ ㉝﴾ [الرعد: ٣٣].

* *

المطلب الثالث: التكليف مع الإطاقة

قال المُصنِّف: [ولا يُكَلَّفُ العَبْدُ بِما لَيْسَ في وُسْعِهِ، وما يُوجَدُ من الأَلَمِ في الـمَضْروبِ عَقيبَ ضَرْبِ إِنْسان، والانْكِسارِ في الزُّجاجِ عَقيبَ كَسْرِ إِنْسانٍ، وما أَشْبَهَهُ، كُلُّ ذَلِكَ مَخْلوقٌ لِلَّهِ تَعالَى، لا صُنْعَ لِلْعَبْدِ في تَخْليقِهِ]:

تُعدُّ مسألة التكليف بما لا يُطاق من المسائل الخلافية بين الفِرق الإسلامية، وخلافهم هذا مُتَعلقٌ بمسألتين هما: الاستطاعة، والتحسين والتقبيح.

وفي قول الطحاوي في عقيدته: «وَلَم يُكَلِّفهُم اللَّهُ إلاَّ ما يُطِيقُونَ، وَلا يُطِيقُونَ إلاَّ ما كَلَّفَهُم بِهِ»(١)، نجد أنَّ نجمَ الدين منكوبرس يعلق على ذلك بقوله: «فَإِنَّمَا قَالُوا ذَلِكَ لأَنَّ ما حَصَلَ مِنَ الأَفعَالِ بِاستِعمَالِ الآلَة وَالإِستِطَاعَة لَيسَ مِمَّا تَفَرَّدَ العَبدُ بِهَا، لأَنَّهُ لا يَقَعُ شَيءٌ مِنهَا عَلَى ما يَقصِدُهُ العَبدُ عَلَى الإِستِقلالِ، فَلَم يَكُن خَالِقًا لِمَا بَيَّنَا مِنَ الأَدِلَّة بَل كَانَ كَاسِبًا لَهَا وَلَهُ فِي كَسبِهِ اِختِيَارٌ»(٢)، فجعل السببَ في عدم التكليف بما لا يُطاق هو الاستطاعة التي قالت بها الماتريدية كما تقدم.

وفي ذلك نجد أنَّ المعتزلةَ قالوا بعدم جواز التكليف بما لا يُطاق؛ لأنه قبيحٌ، ولا يجوز صدور ذلك عن الله تعالى؛ لأنه عَزَّوَجَلَّ مُنزَّهٌ عن القبيح، والمعتزلة يختمون عادة بحوث القُدرة ببيان: (لا يَحسُنُ ورود التكليف بما لا يُطاق)، وهذا القول عندهم أساسٌ في توفير عدالة الله تعالى وصحة التكليف، وامتناع القُبحِ

---

(١) متن الطحاوي، أبو جعفر الطحاوي، ص٧٨.

(٢) النور اللامع، نجم الدين منكوبرس، ص٢٨٠.

عنه، فما دام الله قد أودع في العباد قدرةً على الفعل وحددها بإمكانيات وشروطٍ معينة، فإنَّ التكليفَ يجب أنْ يكون متفقًا مع حقيقة هذه القدرة، ومراعيًا الشروط التي تعمل بها، فإذا لم يتوافر ذلك في التكليف، فإنَّ العبدَ قد كُلِّف ما لا يُطيقه، وهذا لا يجوز على الله⁽¹⁾.

وأمَّا الجَهمية، فقد قالت: بجواز تكليف ما لا يُطاق مطلقًا، ومنه تكليف الأعمى بالنظر، والزَّمِن أن يسير إلى مكة⁽²⁾.

والأشعري صرَّح بجواز تكليف ما لا يُطاق من حيث العقل؛ لأنه لم يجد في العقل ما يقبِّحه، وإلى مثل ذلك ذهب الإمام الرازي، لكنه منع من ذلك بالسمع⁽³⁾، إلا أنَّ الغزاليَّ ومتأخِّري الأشاعرة رفضوا التصريح بذلك⁽⁴⁾.

فمذهب الأشاعرة إلى أنَّ قدرةَ الله عَزَّوَجَلَّ قدرةٌ مطلقة، ويجوز لله أن يكلِّفَ عباده بما لا يطيقون، يقول أبو بكر الباقلاني: «يجوز لله أنْ يكلِّفَ عباده ما لا يطيقون، إلا أنَّ التكليفَ بما لا يطاق على نوعين:

أحدهما: العجز أصلًا عن الفعل، وذلك ينتفي التكليف به؛ لوجود مانع، وهو العجز.

الثاني: إذا كان المرادُ عدمَ القدرة على الفعل؛ لتركه والاشتغال بضده،

---

(١) يُنظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص١٣٣، ٣٩٦، ونظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية)، عبد الكريم عثمان، ص٣٠٠-٣٠٤.

(٢) يُنظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ص٣٦.

(٣) يُنظر: نظم الفرائد، شيخ زاده، ص٢٥، ٢٦، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، ص٢٩٧-٢٩٨.

(٤) يُنظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، ص١٣٣، ١٤٤، والمُستصفى، الغزالي، ١/ ٩٨.

فذلك جائز التكليف به؛ لارتفاع العجز المانع أصلًا»⁽¹⁾.

وأما بالنظر إلى حكمته ورأفته على عباده، فالأقرب عدم جوازه؛ لأنَّ منافاتَه لحكمة الحكيم ورأفة الكريم أظهرُ من أن يخفى⁽²⁾.

وأمَّا الماتريدية، فقد وافقوا الـمُعتزلة في هذه المسألة، فقالوا: بعدم جواز تكليف ما لا يُطاق؛ لأنه فاسدٌ عقلًا، ولعدم وجود القُدرة التي هي مُقتضى التكليفِ، وفي ذلك يقول أبو منصور الماتريدي: «الأصل في أنَّ تكليفَ من مُنع عنه الطاقة فاسدٌ في العقل»⁽³⁾، ويقول ابن الهُمام: «ولا أعلم أحدًا منهم - أي: الماتريدية -جوَّزَ تكليف ما لا يُطاق»⁽⁴⁾.

وذلك خلافًا للأشعرية؛ لأنه لا يليق من الحكيم؛ ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، إلى غير ذلك من الآيات، وهو غير واقع في الممتنع لذاته، وعند الماتريدية هذا ليس تكليفًا بما لا يطاق بناءً على أنَّ لقدرةِ العبد تأثيرًا في أفعاله، وتوسطًا بين الجبر والقدر، على أنَّ علمَهُ تعالى بأنه لا يؤمن باختياره، ولا يخرجه عن حيز الإمكان، ثم عند الماتريدية عدم جوازه ليس بناءً على أن الأصلحَ واجبٌ على الله خلافًا للمعتزلة، بل بناءً على أنه لا يليق بحكمه وفضله⁽⁵⁾.

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٣٣٢.

(٢) يُنظر: القول الفصل شرح الفقه الأكبر، محي الدين محمد بن بهاء الدين، ص٢٥٤-٢٥٧.

(٣) التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص٢٦٦.

(٤) المسايرة، الكمال ابن الهُمام، ص١٥٦.

(٥) يُنظر: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين التفتازاني، ص٣٦٧، ٣٦٨، والنور اللامع، نجم الدين منكوبرس، ص٢٤٣، و كشف الأسرار، علاء الدين البُخاري، ١/ ١٩١، و نظم الفرائد، شيخ زاده، ص٢٥.

وأما ما لا يُطاق: فإما أنْ يكونَ ممتنعًا لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق، فالقول بعدم وقوع التكليف به، وإما أن يكون ممتنعًا لغيره بأنْ يكون ممكنًا في نفسه، لكن لا يجوز وقوعه عن المكلَّف؛ لانتفاء شرط أو وجود مانع، فالتكليف به غيرُ واقعٍ، كبعض تكاليف العصاة والكفار، فصار حاصل النزاع أن مثلَ ذلك هل هو من قَبيل ما لا يُطاق، حتى يكون التكليفُ الواقعُ به تكليفَ ما لا يُطاق أم من قبيل ما يُطاق؟(١).

واحتجَّ علماء الحنفية بأن التكليفَ إنما يُتصور في أمرٍ لو أتى به يُثاب به، ولو امتنع عنه يُعاقَب عليه، وذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه، لا فيما لا يمكن إتيانه، وأنَّ قولَه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، صريحٌ في أنَّ التكليفَ به غيرُ واقع(٢).

- والتكليف بما لا يطاق وتسمى هذه المسألة مسألة التكليف بالمحال، وقد تكلم عليها أهل الكلام وأهل الأصول، أما المتكلمون فعرضوا لها؛ لأنها تتعلق بأحكام القدر، وخلق الأفعال، فهي متفرعةٌ عن مسألة القضاء والقدر ومسألة الاستطاعة.

وأما الأصوليون فعرضوا لها؛ لأنها تتعلقُ بأحكام التكليف، وما يصح الأمر به وما لا يصح، وشروط التكليف العائدة إلى الفعل المكلف به(٣).

وقد أطال علماء النفس في هذه المسألة، فكثُر الكلامُ فيها نفيًا وإثباتًا،

---

(١) يُنظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، ص٣٦٨.

(٢) يُنظر: شرح الفقه الأكبر، ملا علي القاري، ص٤٠٠، و القول الفصل شرح الفقه الأكبر، محي الدين محمد بن بهاء الدين، ص٢٥٣-٢٥٥.

(٣) ينظر: سلاسل الذهب، ص ١٣٨، ١٣٩، والضياء اللامع، ١/ ٣٦٢، والتحبير شرح التحرير، ٣/ ١١٣١.

وأطلق كثير ممن تكلم فيها القول، دون تحرير لمحل النزاع، فوقع في خلط وتناقض.

ولبيان محل النزاع في المسألة لا بد من الإشارة إلى أقسام المستحيل، فأقول:

أطلق المتكلمون والأصوليون المستحيل على أربعة معانٍ:

أحدها: المستحيل لذاته، وهو ما لا يُعقل على حال، كالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدام القديم، وإيجاد الموجود.

الثاني: ما لا يدخل تحت مقدور البشر، وإنْ كان ممكنًا في نفسه، كخلق الجواهر والأعراض، فإنه لا يدخل تحت قدرة البشر الحادثة.

الثالث: ما لا يقدر عليه العباد في العادة، وإنْ كان من جنس مقدورهم، كالطيران في الهواء، والمشي على الماء.

الرابع: ما هو مقدور في العادة، ولكنْ لم يخلق الله للعبد قدرةً عليه، ومثال هذا جميع الطاعات التي لم تقع، والمعاصي الواقعة؛ فإنَّ اللهَ تعالى لم يقدر العاصي على ترك المعصية، ولا الممتنع من الطاعة على فعلها (١).

- ومنهم من يقسم المستحيل إلى خمسة أقسام:

١- المستحيل عقلا: وهو المستحيل لذاته، وذلك كالجمع بين الضدين(٢)

---

(١) ينظر: الوصول إلى الأصول، ١/ ٨٢، ٨٣، و شرح مختصر الروضة، ١/ ٢٢٦، ٢٢٧، والمسودة ١/ ٢١٧، ونهاية السول، ١/ ٣٤٧، والتحبير شرح التحرير، ٣/ ١١٣١، والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، ص ١٢٦، وإحقاق الحق وإزهاق الباطل، ١/ ٤٧٣ وما بعدها.

(٢) الضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما، لكنْ قد يرتفعان معًا عن المحل كالسواد والبياض. ينظر: التعريفات، الجرجاني، ص١٧٩، والحدود الأنيقة، ص٧٣.

والنقيضين⁽١⁾، والحصول في حيزين في وقت واحد.

٢- المستحيل عادةً كالطيران للإنسان، وخلق الأجسام، وحمل الجبل العظيم.

٣- المستحيل لطريان مانع، كتكليف المقيد العدو، والزَّمِن المشي.

٤- المستحيل لانتفاء القدرة عليه حال التكليف، مع أَنَّهُ مقدورٌ عليه حالةَ الامتثال، كالتكاليف كلها.

٥- المستحيل لتعلق العلم بعدم وقوعه، كالإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن، فالإيمانُ منه مستحيل؛ إذ لو آمن لانقلب علم الله جهلًا، وهذا القسم جائز عقلًا، وواقع شرعًا، وهو محلُّ إجماعٍ عند العلماء، لكن الخلاف في تسميته مستحيلًا⁽٢⁾.

والقسم الرابع واقع عند الأشعري بمقتضى الأصل الذي أصله⁽٣⁾.

والثلاثة الأولى هي محل النزاع.

---

(١) النقيضان: أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان. ينظر: التعريفات، الجرجاني، ص١٧٩، والحدود الأنيقة، ص٧٣.

(٢) ينظر: الإجماع في المسألة: الضياء اللامع، ١\٣٦٤، ونثر الورود ١/ ٢٠١ ، كشف الأسرار، ١/ ٤٠٧، والتوضيح شرح التنقيح، ١/ ٣٦٧، فواتح الرحموت، ١/ ١٠٤، والإحكام للآمدي، ١/ ١٧٩ ، والإبهاج، ١/ ١٧١، والمحلى على جمع الجوامع، ١/ ٢٠٦، وغاية السول، ص ١٨٠، والمختصر في أصول الفقه، ابن اللحام، ص ٦٨، وشرح مختصر الروضة، ١/ ١٢٦، وينظر: بدائع الفوائد، ٤/ ٩٨١.

(٣) قال الآمدي في الأحكام ١/ ١٧٩: (وهو لازم على أصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها مع تقدم التكليف بالفعل، وأن القدرةَ الحادثةَ غيرُ مؤثرة في مقدورها، بل مقدورها مخلوقٌ لله تعالى، ولا يخفى أن التكليفَ بفعل الغير حالةَ عدم القدرة عليه تكليفٌ بما لا يطاق). ينظر: المسائل المشتركة، ص ١٣٢-١٣٨.

- وهناك من يقسم المستحيل قسمين فقط وهما(١):

١- المستحيل لذاته: وهو ما امتنع عقلًا وعادة، كالجمع بين السواد والبياض.

٢- المستحيل لغيره: وهو ما كانَ ممكنًا في نفسه، ولكنْ لا يجوز وقوعُهُ من المكلف، لانتفاء شرط أو وجود مانع، وهو أنواع:

أ. المستحيل عادة لا عقلا، كالمشي من الزَّمِن والطيران من الإنسان، إذ هو ليس مستحيلًا في نفسه بل هو ممكن، ولكنه امتنع في العادة لوجود المانع.

ب. المستحيل عقلًا لا عادة، كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن.

وقد اختلف العلماء في ذكر أقسام المستحيل، وفي ترتيبها، فاقتصر بعضهم على ما سبق، وبعضهم زاد عليها أو نقص منها، وحاصل أقسام المحال ترجع إلى ثلاثة(٢):

الأول: ما يتعذر عادة وعقلًا، كالجمع بين النقيضين كالسواد والبياض.

الثاني: ما يتعذر عادة لا عقلًا، كالطيران في الهواء ونحوه، فإنَّ أهلَ العادةِ يحيلونه، ولكن العقل لا يمنع تصوره ووجوده.

الثالث: ما يتعذر عقلًا لا عادة، كمن سبق في علم الله تعالى أنه لن يؤمن؛ فإن العقلَ يحيلُ إيمانه؛ لأنه يلزم عليه انقلاب العلم القديم جهلًا.

وهذا القسم يجوز التكليف به؛ لوقوعه بالإجماع؛ فقد كلف الله تعالى الثقلين بالإيمان مع علمه بأن أكثرهم لن يؤمنوا؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ

---

(١) كما في أغلب المصادر الأصولية، ينظر: شرح التلويح، التفتازاني، ١/ ٣٦٨، والمحلى على جمع الجوامع، ١/ ٢٠٦، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية، الباحسين، ص ١٩١.

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول، ص ١١٥، والإبهاج، ١/ ١٧١، والغيث الهامع، ١/ ٨٦.

﴿وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ۝١٠٣﴾ [يوسف: ١٠٣].

وأما القسم الأول والثاني - وهما المتعذر عادةً وعقلًا أو عادة - فهما محل الخلاف(١).

والخلاف في هذه المسألة بين الأصوليين من جهتين:

الأولى: من جهة الجواز العقلي.

أي: هل يجوز عقلًا أنْ يكَلِّفَ اللهُ عبدَه بما لا يُطاق وبما لا يقدر عليه، أو يمتنع ذلك عقلًا؟

الثانية: من جهة الوقوع الشرعي.

أي: هل يمكن أن يقعَ ذلك شرعًا أو لا يمكن؟ أو هل وقع شرعًا أو لم يقع؟

وقد أطلق بعض العلماء الكلام في هذه المسألة؛ فلم يفصِّلوا بين الجواز العقلي والوقوع الشرعي، كأبي يعلى(٢)، والغزالي(٣)، والرازي(٤)، وابن قدامة(٥)، حيث جعلوا الخلاف في المسألة أمرًا واحدًا.

والأولى الفصل بين الجواز العقلي والوقوع الشرعي.

---

(١) ينظر: المصادر السابقة نفسها.

(٢) ينظر: العدة، ٢/ ٣٩٢.

(٣) ينظر: المستصفى، ١/ ٨٦.

(٤) ينظر: المحصول، ٢/ ٢١٥.

(٥) ينظر: روضة الناظر، ١/ ٢٣٤.

أولًا: الخلاف في الجواز العقلي:

يمكن حصر الخلاف في جواز التكليف بالمحال عقلًا في ثلاثة مذاهب:

القول الأول: تجويز التكليف بما لا يطاق، وهو قول أبي الحسن الأشعري وأتباعه الأشاعرة كالباقلاني، وابن برهان، والرازي والبيضاوي، وغيرهم، كما قال به جمهور الأصوليين (١)، وهو قول بعض معتزلة بغداد (٢).

وقد حاول بعض المتأخرين نفي هذا المذهب عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وزعم أن الذي جوزه: هو ورود صيغة مضاهية لصيغة الأمر، والغرض منها التعجيز وتبيين حلول العذاب والعقاب الذي لا مفر منه ولا محيص عنه، وليس المرادُ بها الطلبَ والاقتضاء، وجعل مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وأنَّ ظاهرَ الآية هو تعليقُ الخلاص من العذاب بانسلاك الجمل في سم الخياط، وليس هو في الحقيقة تعليقًا، وإنما هو إبداء اليأس من النجاة، ويدل على هذا صدر الآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ

---

(١) ينظر: كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص٢٦٦، وأصول الدين، البزدوي، ص١٢٤، وأصول الدين، البغدادي، ص٢٤، ٢٥، والانتقاد الرجيح في شرح الاعتقاد الصحيح، ص١٩٧، والتقريب والإرشاد، ١/ ٢٦٣، والوصول إلى الأصول، ١/ ٨١،٨٢، والمحصول،٢/ ٢١٥، والمنهاج،١/ ٣٤٥، والإحكام، الآمدي،١/ ١٣٤، ومنهاج الأصول، ١/ ٣٤٥، ونهاية الوصول، ٣/ ١٠٢٨، والفائق، ٢/ ١٠٥، ورفع الحاجب،٢/ ٣٣، وجمع الجوامع مع شرحه تشنيف المسامع،١/ ٢٨٠، ومع الضياء اللامع، ١/ ٣٦٢، ومع حاشية العطار، ١/ ٢٦٩، وسلاسل الذهب، ص١٣٦، وينظر: العدة، ٢/ ٣٩٢، والمحصول، ابن العربي المالكي، ص ٢٥، والإحكام، الآمدي،١/ ١٣٤، وشرح تنقيح الفصول، ص ١١٥، ومع الضياء اللامع،١/ ٣٦٢، ومع حاشية العطار، ١/ ٢٦٩، والبحر المحيط، ١/ ٣٨٦.

(٢) ينظر: الإحكام، الآمدي، ١/ ١٣٤.

ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] (١).

والذي وقع الإِخْتِلَاف في نسبته إليه هو وقوع التكليف بالمحال شرعًا لا جوازه عقلًا؛ حيث تردد النقلة في مذهبه في ذلك، ومع هذا فالراجح هو أنَّ مذهبَهُ وقوعُ التكليف بالمحال في الشرع، كما ذكر ذلك إمام الحرمين الجويني، بل قطع تردد الأصوليين وإِخْتِلَافهم في مذهبه، وبيَّن أن هذا هو لازمُ مذهبه ومقتضاه، وهو اللائق والمنسجم مع قواعده، كما سيأتي بيان ذلك وبسطه في موضعه -إن شاء الله تعالى.

القول الثاني: أن التكليفَ بالمحال لا يجوز عقلًا مطلقًا.

ذهب إلى هذا القول: جمهورُ المعتزلة، وبعضُ الشافعية، كإمام الحرمين الجويني والغزالي، وابن القشيري، وأبي حامد الإسفراييني، والصيرفي، وابن دقيق العيد، وغيرِهم.

وهو ظاهر نص الشافعي في «الأم»، وقول ابن قدامة، وابن الحاجب (٢)،

---

(١) ينظر: البحر المحيط، ١/ ٣٨٧، وينظر: جمع الجوامع مع التشنيف، ١/ ٢٨٠، وتشنيف المسامع، ١/ ٢٨٣. ونفي تجويز التكليف بالمحال عقلًا عن الأشعري بعيد جدًا؛ لأمور: - اشتهار هذا الرأي عنه - استفاضة النقول عنه بتجويزه - اتفاق أتباعه وتلاميذه بنسبته إليه، وهم أعرف بأقواله وأحواله - و ما صرح به الزركشي من نص الأشعري عليه؛ حيث قال: «وقد نص الشيخ أبو الحسن في كتاب الوجيز على الجواز...» البحر المحيط، ١/ ٣٨٧.

(٢) ينظر: المعتمد، ١/ ١٦٤، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٦/ ٦٠ وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة، ص ٥١٧، والمجموع في المحيط بالتكليف، ٢/ ٥٦، والمعتزلة، سليمان سليم علم الدين، ص ٢٦٢، وينظر - أيضًا - ميزان الأصول، ١/ ٢٨٠، والوصول إلى الأصول، ١/ ٨٢، والمحصول، ٢/ ٢١٥، والموافقات، ٢/ ٢٠٦، ونهاية الوصول، ٣/ ١٠٣٢، والفائق، ٢/ ١٠٧، ونهاية السول، ١/ ٣٤٨، وسلاسل الذهب، ص ١٣٦، وينظر: البرهان، ١/ ٨٩، ٩٠ ف ٢٨، والتلخيص، ١/ ١٤٦، ١٤٧ ف ٥٠، و ينظر: المنخول، ص ٨١، =

وهو مذهب الحنفية^(١).

كما نسبه الشوكاني للجمهور وذكر أنه الحق^(٢).

ومأخذ المانعين من التكليف بالمحال عقلًا من المعتزلة يختلف عن مأخذ المانعين منه من غيرهم كالشافعية ومن تبعهم؛ ذلك أن مأخذَ المعتزلة في المنع إنَّما هو النظرُ إلى قاعدتهم في التحسين والتقبيح؛ فلما كانَ التكليفُ بالمحال قبيحًا عقلًا - عندهم - منعوه، وقالوا لا يمكن أن يأمر الله بما يقبح في العقل^(٣).

وأما مأخذ المانعين من التكليف بالمحال من الشافعية ومن تبعهم، فهو: أنَّ الفعلَ والتركَ لا يصحان من العاجز، ولا يمكن تصورهما منه، فبطُلَ تقدير الوجوب^(٤).

= وينظر: المحصول، ٢/ ٢١٥، والإبهاج، ١/ ١٧١، وسلاسل الذهب، ص ١٣٦، وينظر: البحر المحيط،١/ ٣٨٨، وغاية الوصول، ٣/ ١٠٣٢، والفائق، ٢/ ١٠٧، والإبهاج ١/ ١٧١، و سلاسل الذهب، ص١٣٦، وجمع الجوامع مع شرحه الضياء اللامع، ١/ ٣٦٢، والإبهاج، ١/ ١٧١، ورفع الحاجب، ٢/ ٣٤، والغيث الهامع، ١/ ٨٦.

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ١/ ٤٠٧، وفتح الغفار بشرح المنار، ابن نجيم، ١/ ٥٩، و بذل النظر، الأسمندي، ص ١٤٥، ١٤٦، وشرح الفقه الأكبر، القاري، ص٢١٤، والتلقيح شرح التنقيح، الدركاني، ص ٢١٩.

(٢) ينظر: إرشاد الفحول، ص٢٩.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص٥١٧، ٥١٨، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٦/ ٥٨- ٦٠، والمجموع في المحيط بالتكليف، ٢/ ٥٦ وما بعدها، ورسائل العدل والتوحيد، الحسن البصري، القاضي عبد الجبار، القاسم الرسي، الشريف المرتضى، ١/ ٢٥٨، ٢٥٩، والبحر المحيط، ١/ ٣٨٨، وسلاسل الذهب، ص١٣٧.

(٤) ينظر: البحر المحيط، ١/ ٣٨٨، وسلاسل الذهب، ص ١٣٨، وحاشية سلم الوصول على نهاية السول، ١/ ٣٤٩.

يقول إمام الحرمين: «فإنْ قيل: فما الصحيح عندكم في تكليف ما لا يطاق؟ قلنا: إنْ أُريد بالتكليف طلب الفعل، فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب...»(١).

ويقول الغزالي: «والمختار عندنا استحالة تكليف ما لا يُطاق»(٢).

القول الثالث: التفصيل بين المحال لذاته، والمحال لغيره؛ فإنْ كانَ المحالُ محالًا لذاته فلا يجوز التكليف به عقلًا، وإن كان محالًا لغيرِهِ فيجوز.

وقد اختار هذا القول: الآمدي (٣)، وادعى أنَّ الغزاليَّ مالَ إليه (٤)، ووافقه الزركشي، وبيَّن غلطَ مَن نقل عنه المنع مطلقًا (٥)، غيرَ أنَّ عبارةَ الغزالي السابقة صريحةٌ في اختياره المنع، فلا وجه للإِخْتِلَاف (٦).

وهذا القول - عند التحقيق - يعود إلى القول السابق؛ وهو: عدم جواز التكليف بالمحال عقلًا مطلقًا؛ ذلك أنَّ المحالَ لغيره قد اُتفق على جواز الأمر به، وأنَّهُ واقعٌ، فيبقى الخلاف في المحال لذاته، وهم موافقون لأصحاب القول السابق في منع الأمر به.

---

(١) البرهان، ١/ ٨٩ في ٢٨.

(٢) المنخول، ص ٨١.

(٣) ينظر: الإحكام، ١/ ١٣٤، وينظر: نهاية السول، ١/ ٣٤٨، والإبهاج، ١/ ١٧٢، وجمع الجوامع مع الضياء اللامع، ١/ ٣٦٢، والبحر المحيط، ١/ ٣٨٨، والتحبير شرح التحرير، ٣/ ١١٣٥.

(٤) ينظر: الإحكام،١/ ١٣٤، والبحر، ١/ ٣٨٨.

(٥) ينظر: المصدرالسابق نفسه، ١/ ٣٨٨.

(٦) وكذلك قال الغزالي في المستصفى، ١/ ٨٧، فبعد أنْ بيَّن أدلةَ الأشعري، قال: «والمختار: استحالة التكليف بالمحال».

ثانيًا: الخلاف في الوقوع الشرعي:

لقد اختلف الأصوليون القائلون بجواز التكليف بالمحال عقلًا في وقوعه شرعًا، على ثلاثة مذاهب، وهي كالتالي:

القول الأول: وقوع التكليف بالمحال شرعًا، وهو منسوب إلى الأشعري(١).

وقد تابعه إمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، وابنُ الحاجب، وغيرُهم(٢).

---

(١) ينظر: البرهان، ١/ ٨٩، والإرشاد، ص٩٤، و المستصفى،١/ ٨٦، والمنخول، ص٨٠، و الإحكام، ١/ ١٣٣، ١٣٤، ورفع الحاجب، ٢/ ٣٥، ومختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر، ١/ ٤١٧-٤٧٠)، واختلف الأصوليون في نقل مذهب أبي الحسن الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث نُسب إليه ثلاثة آراء في المسألة؛ فأكثر الأصوليين الناقلين لرأيه نسبوا إليه هذا القول، ومن الأصوليين من نسب إليه القول بالوقف كإمام الحرمين في «الشامل» على ما نقله عنه الزركشي في البحر المحيط، ١/ ٣٨٩، ومنهم من نسب إليه القول بعدم الوقوع، ذكر ذلك الزركشي في البحر المحيط، ١/ ٣٨٩، ويقول إمام الحرمين في قطع تردد الأصوليين واخْتِلَافهم في مذهب الأشعري: «نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق، ثم نقلوا اخْتِلَافهم عنه في وقوع ما جوزه من ذلك، وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل، فإن مقتضى مذهبه أن التكاليفَ كلَّها واقعةٌ على خلاف الاستطاعة، وهذا يتقرر من وجهين: أحدهما: أن الاستطاعةَ عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع.

والثاني: أن فعلَ العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ...» ينظر: البرهان، ١/ ٨٩، وينظر: الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين، ص٢٧٤، والإرشاد، ص٩٤.

(٢) ينظر: الإحكام (١/ ١٣٣، ١٣٤)، ومختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٤١٧)، والمستصفى (١/ ٨٦)، المنخول (٨٠)، ونهاية السول، ١/ ٣٤٨، ورفع الحاجب، ٢/ ٣٥، البحر المحيط، ١/ ٣٨٩، وسلاسل الذهب، ص ١٣٦، والملل والنحل، ١/ ١٠٩، ونهاية الوصول، ٣/ ١٠٣٠، ويقول الغزالي في ترجيح هذا المذهب، وأنه هو ما يمكن نسبته إلى الأشعري: «وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو لازمٌ على مذهبه من =

وجهين:

القول الثاني: أنَّ التكليفَ بالمحال غير واقع شرعًا.

وإلى هذا القول ذهب جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء (١)، وهو مذهب كثير من الأشاعرة (٢)، وأكثر المعتزلة (٣)، وذكر إمام الحرمين: أن هذا القول صار إليه الدهماء من الأئمة، وعليه جل الفقهاء قاطبة (٤)، بل ذكر الزركشي: أنه نُقل فيه حكاية الإجماع (٥).

القول الثالث: التفصيل بين الممتنع لذاته وبين الممتنع لغيره، فلا يجوز التكليف بالممتنع لذاته ويجوز بالممتنع لغيره، اختاره بعض الأصوليين كإمام الحرمين في «الشامل» (٦) والبيضاوي (٧).

= أحدهما: أن القاعدَ عنده غيرُ قادر على القيام إلى الصلاة؛ لأنَّ الاستطاعةَ عنده مع الفعل لا قبله، وإنما يكون مأمورًا قبله.

والآخر: أن القدرةَ الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه، فكل عبد هو عنده مأمور بفعل الغير، و المستصفى (١/ ٨٦)، وقال في المنخول: «وهذا المذهب لائق بمذهب شيخنا أبي الحسن، لازم لـه من وجهين...» المنخول، ص ٨٠.

(١) ينظر: إيثار الحق على الخلق، ص٣٢٥، والانتقاد الرجيح في شرح الاعتقاد الصحيح، ص١٩٧، نهاية الوصول للهندي، ٣/ ١٠٣٢، والإبهاج، ١/ ١٧٣، ونهاية الوصول، الساعاتي، ١/ ٢٠٢، والضياء اللامع، ١/ ٣٦٦، والغيث الهامع، ١/ ٨٨، والبحر المحيط، ١/ ٣٨٩.

(٢) ينظر: شرح الفقه الأكبر للقاري، ص٢١٤، والإبهاج، ١/ ١٧٣، والبحر المحيط، ١/ ٣٨٩.

(٣) ينظر: المعتمد، ١/ ١٦٤.

(٤) كما جاء في الشامل - على ما نقله عنه الزركشي في البحر المحيط، ١/ ٣٨٩.

(٥) ينظر: البحر المحيط، ١/ ٣٨٩؛ فقد نقله عن الأستاذ، ولعله أبو إسحاق الإسفراييني.

(٦) على ما ذكره الزركشي في البحر المحيط، ١/ ٣٨٩.

(٧) ينظر: منهاج الأصول مع شرحه الإبهاج، ١/ ١٧٣.

سبب الخلاف:

بعد بيان صورة المسألة والأقوال فيها يحسن أنْ ننبهَ إلى سبب الخلاف في المسألة ومنشأ الأقوال فيها (١)، وذلكم يظهر أن الخلافَ في هذه المسألة ليس له مأخذٌ واحد، بل نشأ من أسباب متعددة، قد يتداخل بعضها مع بعض، فقد ذكر بعض الأصوليين (٢) أنَّ أصلَ الخلاف فيها يلتفت على أمرين:

الأول: البناء على مسألة «اشتراط الإرادة في الأمر»، فالأشعري وأتباعه الأشاعرة لا يشترطون في الأمر الإرادة، بخلاف المعتزلة فإنهم يشترطونها.

فلما لم يشترط الأشعري ومن تبعه كون الآمر مريدًا وقوع ما أمر به جاز عندهم التكليف بالمحال؛ فيجوز أنْ يأمر الله تعالى بأمر مع علمه بعدم وقوعه، لجواز تخلف الإرادة عن الأمر.

أما المعتزلة فلما اشترطوا أن يكون الآمرُ مريدًا وقوع ما أمر به استحال عندهم التكليف بالمحال، لأنَّ اللهَ تعالى إذا أمر بالمحال، فلا شك أنه يعلم عدم وقوعه، ومن أصلهم أن الآمرَ يريد وقوع ما أمر به، فيتنافى الجمع بين العلم بعدم وقوعه وبين إرادة وقوعه؛ فلم يُجزْ التكليف به.

فمأخذ المعتزلة في منعهم التكليف بالمحال إنما هو التقبيح؛ لأنهم يقولون: إذا كانَ اللهُ تعالى يأمر بشيءٍ ولا يريده فهذا قبيح يُنزه الله عنه، فلا يأمر الله تعالى إلا بما يريده.

---

(١) سبق بيان منشأ قول الأشعري نقلاً عن إمام الحرمين، ولكني - هنا - سأشير إلى سبب الخلاف في المسألة، سواء في قول الأشعري أو من خالفه من المعتزلة وغيرهم.

(٢) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر، ١/ ٤١٧، ونهاية الوصول، ٣/ ١٠٣٥، وسلاسل الذهب، ص١٣٧، ١٣٨.

وأما القائلون بمنع التكليف بالمحال من غير المعتزلة فمأخذهم غير مأخذ المعتزلة، إذ منعوا ذلك؛ لأنَّ الفعلَ والتركَ لا يصحان من العاجز.

الثاني: أنَّ القدرةَ هل تقارِنُ الفعلَ أو تكون قبله، فالأشعري ومن تبعه يرون أن القدرةَ لا تتقدم على الفعل، بل تقارنه، والتكليف يتوجه إلى المكلف قبل الفعل، فيكون التكليفُ بغير المقدور، وهذا هو التكليف بالمحال.

أما المعتزلة ومن وافقهم من الشافعية وغيرِهم فيرون أن القدرةَ تتقدمُ على الفعل، ولهذا يتوجه التكليفُ عندهم إلى المكلف حال قدرته على الفعل، فيستحيل التكليف بالمحال ويمتنع (١).

والراجح أن التكليفَ بما لا يطاق لا يجوز وأنه غيرُ واقعٍ؛ لأنَّ هذا التكليفَ لا يتوافقُ مع عدل الله وإحسانه، ولا يتوافق مع أنْ يكلفَ اللهُ تعالى بما لا يُطاق، ثم يعاقبه عليه.

* * *

---

(١) ينظر: المصادر السابقة نفسها، وينظر: الإنصاف للباقلاني، ص/ ٤٦، والإرشاد لإمام الحرمين، ص١٩٧-٢٠٣، والشامل في أصول الدين لإمام الحرمين، ص٢٧٤، وأصول الدين للبزدوي، ص١١٥، وجامع الفرق والمذاهب الإسلامية، ص٢٢.

المطلب الرابع: التحسين والتقبيح

قال المُصنِّف: [والحَسَنُ مِنْها بِرِضاءِ اللَّهِ تَعالَى، والقَبيحُ مِنْها لَيْسَ بِرِضاهُ].

هذه المسألة من مسائل علم العقيدة؛ نظرًا لأنَّ هناك مَنْ جعلَ العقلَ معرِّفًا للأحكام وكاشفًا لها قبل مجيء الشرع، ثم بنى عليها الأصوليون مسألةَ شكر المُنعم.

ولا خلاف في أنَّ الحاكمَ هو الشرعُ بعد البعثة النبوية الشريفة، وبلوغ دعوة الرسول ﷺ.

فالحاكم هو الله تعالى، وهو مصدر الأحكام الشرعية كلها سواء ورد فيها نص أم لا، فكانت نتيجةَ إجماع أو اجتهاد منفرد(١).

اهتدى إليها المجتهدون بواسطة الأدلة والأمارات التي شرعها الله لاستنباط أحكامه، فقال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، ويقول الشوكاني في ذلك: لا حاكمَ سِوَى اللهِ تعالى، ولا حكمَ إلا ما حكم اللهُ به(٢)،

---

(١) ينظر: التلويح، ٢/ ١٢٢، وقد ذكر التفتازاني محل الاعتراض باعتبار أن الحكمَ يتناول القياس المحتمل للخطأ، فكيف ينسب إلى الله تعالى ثم أجاب بقوله: (إن الحاكم في المسألة الاجتهادية حقيقة هو الله تعالى، وهو يحكم بالصواب دائمًا وأبدًا (فالحكم المنسوب إلى الله هو الحق ...)، وما وقع للمجتهد من خطأ فليس حكمًا في الحقيقة بل هو الظاهر فقط، والمجتهد معذور في ذلك).

(٢) إرشاد الفحول، ١/ ٥٤.

وقال صاحب جمع الجوامع: (لا حكم إلا لله)(١).

ولا خلاف أيضًا في أن طريقَ إدراك ما في الأفعال من صفات الحسن والقبح لمن بلغتهم الشرائع هو الشرع لا العقل، وقد نقل الشوكاني تفصيلًا في المسألة(٢).

والمراد بهذه المسألة: هل العقل يدرك - في الأشياء -الحسن والقبح؟ فتكون الأشياء مشتملة على صفات يقتضي العقل حسنها أو قبحها؟

أو أن العقلَ لا يُدرك ذلك، وإنما يثبت عن طريق الشرع؛ فما أمر به الشرع وحسنه فهو حسن، وما نهى عنه وقبحه فهو قبيح؟

وكذا الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه، هل يُثبتَان بالعقل، أو لا يُثبتان إلا بالشرع؟

وفرَّعوا عليها مسألتين:

الأولى: مسألة شكر المنعم، أيكونُ واجبًا بالعقل أم لا يجب إلا بعد ورود الشرع؟

الثانية: مسألة حكم الأعيان والأفعال قبل أنْ يَرِدَ الشرعُ بحكمها، أيُعرف حكمُها بمجرد العقل، أو لا يمكن إدراك حكمها إلا بعد ورود الشرع به؟

وقد تفاوتت الأقوال في هذه المسألة، وكثر جدال الفقهاء والمتكلمين ونقاشهم حولها.

وإنَّ مسألةَ الحاكِم تقودنا إلى مسألة التحسين والتقبيح للأفعال، فإنَّ العلماءَ بحثوا فيها بحثًا عقليًّا مجردًا لبيان أن الفعلَ أيُدرك الحسنَ والقبح في

---

(١) جمع الجوامع لابن السبكي، ١/ ٩١.

(٢) ينظر: إرشاد الفحول، ١/ ٥٥.

الأشياء ثم يحكم عليها أم لا؟ فكانوا على مذاهب ثلاثة مشهورة هي المعتزلة، والأشعرية، والماتريدية، ومن وافق كل منهما الحسن والقبح في الأشياء، وربطوا بين الحاكم ومسألة التحسين والتقبيح، وبيان الحكم قبل بلوغ الدعوة، وما يترتب عليها من ثواب وعقاب بالنسبة للقائلين بها والقائلين بخلافها.

وقد تبين إجماعهم على وجود الحسن والقبح في الأشياء، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في مرتبة الحسن والقبح أهو ذاتي أم إضافي أو من هذا وذاك.

وبيان ذلك أنَّ الشيءَ إما أن يكون حسنًا أو قبيحًا، ثم إنَّ هذا الحسنَ أو ذاك القبحَ إما أن يكون صفةً ذاتيةً في الشيء أي لا ينفكا عنه عقلًا وواقعًا، وإما أن ينفكا ويكونا خارجَين عن حقيقة الشيء وماهيته، أي يكونا من عوارضه، فنقول:

المذهب الأول: نفاة الحسن والقبح الذاتيين، وهم الأشاعرة وأكثر العقلاء، الذين نفوا الحسن والقبح الذاتيَيْن، وأثبتوا الإضافي، فلا تأثير لحكم العقل، والإضافي الذي يتغير بتغير الأحوال والظروف والأزمان، وهو مذهب غالبية الأشاعرة، وإليه ذهب جماعة من الحنفية، فلا حسن ولا قبح إلا اعتباريًا لا ذاتيًا.

المذهب الثاني: مثبتو الحسن والقبح الذاتيين، وهؤلاء افترقوا إلى اتجاهين، وهم المعتزلة من جهة، والماتريدية ومن شايعهم من الحنفية، فقد أثبتوا الحسن والقبح الذاتيين، لكنهم جعلوا مرد حكم الثواب والعقاب إلى حكم الله لا إلى حكم العقل خلافًا للمعتزلة(١).

فهم يقولون: إنَّ اللهَ هو الحاكمُ، ولكنَّ العقلَ مدركٌ لذلك الحكم؛ خلافا للماتريدية الذين قالوا: بأن العقلَ يدرك الحسن والقبح من دون حكم، وسيأتي

---

(١) ينظر: التوضيح، ٢/ ١٠٨، وما بعدها، والمعتمد للبصري، ١/ ٣٣٥-٣٤١.

تفصيل المسألة.

قبل تفصيل المسألة نقول، يُطلق الحُسن والقُبح على الحَسن والقَبيح بثلاثة اعتبارات:

الاعتبار الأول: أنَّ الحسنَ هو: ملاءمة الطبع، كقولنا: إنقاذ الغريق حسن، والقبيح هو: ما كان مخالفًا للطبع، كقولنا: اتهام البريء قبيح.

الاعتبار الثاني: أنَّ الحسنَ هو: صفة الكمال، كقولنا: العلم حسن، والقبيح هو: صفة النقص، كقولنا: الجهل قبيح.

الاعتبار الثالث: أنَّ الحسنَ: استحقاق الثواب والمدح، كحسن الطاعة، والقبح: استحقاق العقاب والذم، كقبح المعصية(١).

فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين عقليان بلا خلاف (أي: يدرك العقل فيهما الحسن والقبح ويستقل بذلك)، وإنما النزاعُ في المعنى الثالث(٢)، واختلفوا في المعنى الثاني على ثلاثة مذاهب(٣):

المذهب الأول: إن للفعل في نفسه حُسنًا وقُبحًا يدركهما العقلُ قبلَ

---

(١) ينظر: المستصفى، ١/ ١٧٨، والمحصول، ١/ ١٢٣، والإحكام للآمدي، ١/ ٧٩-٨٠، و شرح تنقيح الفصول، ص ٨٨، ونهاية السول، ١/ ١٢٣-١٢٤، والإبهاج، ١/ ١٣٥، والبحر المحيط، ١/ ١٤٣، والتحبير شرح التحرير، ٢/ ٧١٧، و شرح الكوكب المنير، ١/ ٣٠٠-٣٠١، و مدارج السالكين، ١/ ٢٥٤، و إرشاد الفحول، ١/ ٧٨-٧٩.

(٢) ينظر: المصادر السابقة نفسها.

(٣) ينظر: التوضيح على التنقيح، ٢/ ١٠٨، وما بعدها، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ١/ ٤٢، وجمع الجوامع مع حاشية البناني، ١/ ٩٩، وما بعدها، والمحصول، ١/ ٢٣، وما بعدها، والمستصفى، ١/ ٦٩، وإرشاد الفحول، ١/ ٥٤، وما بعدها، والتنوير والتحبير: ٢/ ٨٩٠، وتنقيح الفصول، ص ٨٨، والابهاج، ٢/ ١٧٣.

البعثة وبلوغ الدعوة، أنَّ العقلَ يدرك في الأفعال الحسن والقبح مطلقًا، ولا يفتقر ذلك إلى ورود الشرع، فلا يتوقف معرفة حسن الفعل وقبحه على أوامر الشرع ونواهيه، بل يمكن إدراكُهما عن طريق العقل؛ وذلك بإدراك ما في الأفعال من المصالح والمفاسد وعدمها.

فالحسن والقبح ثابتان للأفعال، إما لذواتها، أو لصفة من صفاتها، أو بالنظر إلى الأمور الاعتبارية، ويدرك العقل ذلك فيها، فيرتب الثواب على حَسَنها، والعقاب على قَبيحها مستقلًا بذلك من غير افتقار إلى الشرع.

وهو مذهب المعتزلة، وهو قول المعتزلة(١)، والكرامية، والخوارج (٢)، وأبي الحسن التميمي من الحنابلة(٣). ونسب إلى أكثر الحنفية (٤).

وهو مذهب بعض الشافعية كالقفال الشاشي وأبي بكر الصيرفي وغيرِهِمَا(٥)، كما نسب إلى بعض الحنابلة، كأبي الحسن التميمي، وأبي الخطاب.

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٧٥، تقريب الوصول، ص ١٠٧، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ص ٦٥، تيسير التحرير، ٢/ ١٥٠، وفواتح الرحموت، ١/ ٢٩، ومرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، ١/ ٢٨٢، والبحر المحيط ١/ ١١٣، والأشباه والنظائر، ابن السبكي، ٢ / ٢٠، والتمهيد، ٤/ ٢٩٥، وشرح الكوكب المنير، ١/ ٣٠٢.

(٢) ذكر هذه المذاهب صفي الدين الهندي في نهاية الوصول، ٢/ ٧٠٢، المنخول، ص ٨.

(٣) التمهيد ٤/ ٢٩٤، وشرح الكوكب المنير، ١/ ٣٠٢.

(٤) ينظر: أصول الشاشي، ص ١٠٩، وكشف الأسرار، النسفي، ١/ ٩١، وكشف الأسرار، البخاري، ١/ ٣٨٩-٣٩١، وشرح التلويح على التوضيح، ١/ ٤٣٧، والكافي شرح البزدوي، السغناقي، ٥/ ٢١٢٦، وينظر: المنتقى من منهاج الاعتدال، الذهبي، ص٤٩.

(٥) ينظر: قواطع الأدلة،٣/ ٣٩٨وما بعدها، والمستصفى، ١/ ٥٥، ٥٦، والإحكام للآمدي، ١/ ٨٠، ونهاية الوصول، ٢/ ٧٠٥، ٧٠٦، والبحر المحيط، ١/١٣٨، وكشف الأسرار، ١/ ٣٩٠.

وقد اتفق المعتزلة على أن للأفعال في نفسها حسنًا وقبحًا.

واختلفوا في كونهما ذاتيين فيها أو لصفة لازمة لها أو غيرِ ذلك، فقال بعضهم: إنَّ الحسنَ والقبحَ فيها لصفات لازمة لها، فالصدقُ حسن؛ لأنه إرشادٌ وهدايةٌ إلى الحق، والكذبُ قبيحٌ؛ لأنه إضلالٌ عن الحق.

وآخرون: إنها تعودُ لاعتبارات تختلف بِاخْتِلَاف الأزمان والأحوال والأشخاص، فما كان أكثرُ أزمانه وأحواله نافعًا لأكبر عدد ممن يصل إليهم أثره، فهو حسن، وما كان على العكس في ذلك فهو قبيح.

وقال الجبَّائية⁽١⁾: «يحصل بصفة توجبه فيهما، لكنها ليست صفةً حقيقية، بل لوجوه واعتبارات تختلف، كلطم اليتيم للتأديب أو التعذيب»⁽٢⁾.

وقد قسَّم المعتزلة الأفعال قسمين:

أ- أفعال يمكن للعقل أنْ يدركَ ما فيها من حسن وقبح، وإن لم يرد شرع.

ب- أفعال لا يمكن للعقل إدراك ما فيها من حسن وقبح بل يعرفان بالشرع، فهما قسمان:

الأول: هو إثبات أحكام الله تعالى وتكليفه قبل البعثة، فيعتريه الثواب

---

(١) هم أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وهم من معتزلة البصرة، انفردوا عن أصحابهم معتزلة بغداد، بمسائل منها: ذهبت الجبائية إلى: أنَّ اللهَ عالمٌ لذاته قادرٌ حي لذاته، أي: لا يقتضي كونه عالمًا صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالمًا، وذهبوا إلى نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، واتفقوا على أنَّ المعرفةَ وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجباتٌ عقليةٌ، وأثبتوا شريعة عقلية، وردوا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي. ينظر: الفرق بين الفرق، ١٣٥، والملل والنحل، ١/ ٦٧.

(٢) شرح العضد على مختصرابن الحاجب، ص ٦٦.

والعقاب في الآخرة، وإن لم يرسلْ اللهُ رسلًا بالإضافة إلى الأحكام التكليفية الخمسة، فما يراه العقل حسنًا فهو واجبٌ أو مندوب، وما يراه قبيحًا فهو حرامٌ فقط، وما لا يراه حسنًا ولا قبيحًا فهو باقٍ على حاله، وإنْ لم يرد شرعٌ، وبعد وروده يكون مؤكدًا، ثم إنَّ الحسنَ والقبحَ في هذا القسم إما ضروريان كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، وإما نظريان كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار.

وبنوا على ذلك أنَّه مكلفٌ قبل بعثة الرسل أو قبل بلوغ الدعوة إليه بما يدركه العقل من حسن الفعل فيفعله، وقبح الفعل فيدرك العقل تركه؛ لأنَّ هذا هو حكمُ الله، ومع التكليف المسؤولية والحساب، وما يتبع ذلك من ثواب وعقاب(١).

أما قسمها الثاني: من الأفعال التي لا يدرك العقل ما فيها من حسن وقبح بل يدركها الشرع كصوم آخر يوم من رمضان، وفطر أول يوم من شوال، فالشرع كاشف حسنه وقبحه بأمره ونهيه.

فهذا القسم لا تثبت أحكام الله تعالى فيه إلا بعد البعثة، بالشرع كقول الأشاعرة، وسيأتي قولهم.

المذهب الثاني: إنَّ الأفعالَ ليست مشتملةً على صفات حسن وقبح، وإنَّما وصفها بذلك متوقفٌ على أمر الشارع ونهيه، فالتحسين والتقبيح في الأفعال يرد إلى الشرع.

وإليه ذهب أكثر الأشاعرة ومنهم الباقلاني والجويني، والغزالي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والشاطبي، وهو قول بعض أصحاب الرأي، واختاره

---

(١) ينظر: المستصفى، ١/ ٦٩، ٧٧، والمعتمد، ٢/ ٣١٥، ٣٣١ وما بعدهما، والإبهاج: ٢/ ١٧٣، ٣٣١، ونهاية السول، ص ٢٦، والمصادر السابقة.

ابنُ السمعاني وأكثر الحنابلة. وغيرُهُم⁽١⁾.

وعليه فلا حسن ولا قبح ولا حكم إلا بعد ورود الشرع، وكذا لا حساب ولا مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب على المكلف ما لم يبلغه رسول، وهم نفاة الحسن والقبح الذاتييْن فقد أثبتوا الإضافيين؛ فلا تأثير لحكم العقل عندهم بالحسن أو القبح على ترتب الثواب والعقاب؛ لأنه أمر اعتيادي يختلف بِاخْتِلَاف المعتبر، فله أنْ يعد القبيح في نظرنا حسنًا والعكس صحيح، فمرد الثواب والعقاب إلى حكم الله وحده.

المذهب الثالث: إنَّ حُسنَ الأفعال وقبحها ثابتٌ بالعقل، والثواب والعقاب يتوقف على الشرع، أو إنَّ العقلَ يدرك الحسن والقبح في بعض الأفعال، ولا يدرك في بعضها الآخر.

فالعقل يدرك في الأفعال الحسن والقبح، ولكن لا يترتبُ على ذلك ثوابٌ ولا عقابٌ؛ لأنَّ ذلك إنما يعلم من جهة الشرع.

فتسمى الأفعال قبل ورود الشرع حسنة وقبيحة، ولكن لا يترتب على حسنها ثواب ولا على قبحها عقاب إلا عن طريق الشرع.

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد، الباقلاني، ١/ ٢٧٨، ٢٧٩، والبرهان، ١/ ٧٩، والإرشاد، ص١٠٧، والمواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٣٢٣، ونهاية الأقدام، للشهرستاني، ص٣٧٠، والغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي، ص١٣٥، والمنخول، ص ٦٣، والمحصول، ١/ ١٢٣، ١٢٤، والإحكام، ١/ ٧٩، ونهاية الوصول، ٢/ ٧٠٤، والموافقات، ١/ ١٢٥، ٣/ ٢٨، وإرشاد الفحول، ٢٤، والبحر المحيط، ١/ ١٤٥، ينظر: قواطع الأدلة، ٣/ ٣٩٧، والإبهاج، ١/ ١٣٧، والبحر المحيط ١/ ١٠٥، وشرح تنقيح الفصول، ص ٧٥، وتقريب الفصول، ص ١٠٧، والبحر المحيط، ١/ ١٠٥، والتمهيد، ٤/ ٢٩٤، والمسودة، ٢/ ٨٦٨، وشرح الكوكب المنير، ١/ ٣٠١، والمختصر في أصول الفقه، ص٥٥، وغاية السول، ص ١٤٧، والوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص ٧١.

وإليه ذهب جمهور الحنفية، والماتريدية، أهل السنة والجماعة، وأئمة السلف، وأهل الحديث، والمالكية، والشافعية، كما ذهب إليه بعض الحنابلة، واختاره الزركشي، والشوكاني(١).

وقد اتفقوا على ذلك، ولكن هل أن إدراكَ العقل للحسن والقبح يكون دليلًا على ثبوت حكم الله في الفعل، هذا هو محلُ الخلاف فيما بينهم(٢).

فالمتقدمون، ومنهم أبو منصور الماتريدي، قالوا: بارتباط حكم العقل بحكم الشرع بالنسبة للإيمان وكل ما يتعلق بالعقائد، ويلزم على هذا ترتب الثواب والعقاب، ولو لم يكنْ كتابٌ ولا رسول، حتى أوجب هؤلاء ومنهم أبو منصور وكثيرٌ من مشايخ العراق بإيجاب الإيمان على الصبي العاقل الذي يمكنه المناظرة في وحدانية الله تعالى ...

أما بالنسبة لأحكام الفروع فلا ترابط فيها بين حكم العقل وحكم الشرع، فلا ثواب ولا عقاب على الفروع إلا بتكليفٍ شرعيٍّ، فهم يوافقون المعتزلة وإنْ خالفُوهم في أحكام الفروع أو يتفقون فيها مع الأشاعرة في عدم ضرورة مطابقة أحكام العقل فيها.

أما المتأخرون، ومنهم البخاريون، فلم يربطوا بين حكم العقل وحكم

---

(١) ينظر: تيسير التحرير ٢/ ١٥٢، وفواتح الرحموت، ١/ ٢٩، وعمدة الحواشي، ص ١٤٣، ومرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، ٢\٢٨٢، والبحر المحيط ١ / ١١٣، وعلم أصول الفقه لخلاف، ص ٩٦، وأصول الفقه الإسلامي، للزحيلي ١/ ١١٩، والوجيز في أصول الفقه، لزيدان، ص ٧١، والرد على المنطقيين، ص٤٢٠، وحصول المأمول، ص ٢٠٤.

(٢) ينظر: فواتح الرحموت، ١/ ٣٧ وما بعدها، وشرح المنار وحواشيه، ص١٩٤-١٩٥، والتوضيح، ٢/ ١٠٨، والتقرير والتحبير، ١/ ٨٩، ٩٠، وحاشية نسمات الأسحار، ص ٢٣، وتسهيل الوصول للمحلاوي، ص ٤٤، ٤٥، البابي الحلبي / مصر، ١٣٤١ هـ.

الشرع في جميع الأحكام مطلقًا، سواء ما يتعلق بالأصول والعقائد أم الفروع والجزئيات، فهم يتفقون مع الأشاعرة في أنَّ حكمَ الله غيرُ مترتبٍ على حكم العقل، ويتفقون مع المعتزلة في أنَّ في الأفعال صفاتِ حسن وقبح يمكن للعقل أن يدركها بنفسه من غير رسالة ورسول، فيمكن للعقل أنْ يدركها، ولكن لا يترتب على ذلك ثوابٌ ولا عقاب إلا عند ورود الشرع أو بحكم الشرع.

* * *

المَبْحَثُ الخَامِسُ

الأجل والرزق والأصلح

- المطلب الأول: المقتولُ ميتٌ بأجَلِه.
- المطلب الثاني: الرزق.
- المطلب الثالث: الهداية والإضلال وفعل الأصلح.
- المطلب الرابع: فعل الأصلح.

المَبْحَثُ الخَامِسُ

الأجل والرزق والأصلح

قال المُصنِّف: [والمقتولُ مَيِّتٌ بأجَلِه، والموتُ قائمٌ بِالـمَيِّت مَخلوقٌ لله تعالى لا صُنْع للعبد تَخليقًا ولا اكتِسابا، والأجَلُ واحد.

والحرام رزقٌ، وكلٌّ يَسْتَوفي رِزْقَ نَفْسِهِ حلالًا كان أو حرامًا، ولا يُتصوَّر ألَّا يأكل إنسانٌ رِزْقَهُ أو يأكلَ غَيرُهُ رزقَهُ، والله تعالى يُضل مَن يشاء ويهدي مَن يشاء، وما هو الأصلحُ للعبد فليس ذلك بواجبٍ على الله تعالى].

* * *

المطلب الأول: المقتولُ ميتٌ بأجَلِه

وهذه المسائل الثلاث فمن فروع عقيدة القدر.

قال المُصنِّف: [المقتولُ ميتٌ بأجَله، والموتُ قائم بِالـمَيِّت مَخلوقٌ لله تعالى لا صُنْع للعبد تَخليقًا ولا اكتِسابا، والأجَلُ واحد].

أي: بأجله الذي علم الله تعالى فيه بطلان حياته وانتهائها.

وهذه المسألة خلافية بين أهل الحق والمعتزلة، حيث ذهب أهل الحق فيها إلى أنَّ للمخلوقِ أجلًا واحدًا، لا يتأخر ولا يتقدَّم، ولا عبرةَ لِاخْتِلَاف أسباب الموت.

وأن المقتولَ ماتَ بأجله الذي حدَّده اللهُ له، ولولا أنَّ القاتلَ قتله في هذه اللحظة لجاز أن يموت من تلقاء نفسه، وبناءً على هذا فإِنَّ اللهَ تعالى هو الذي اختار له الموتَ لا القاتل(١).

أ-الإماتة في اللغة: الموت في اللغة ذهاب القوة من الشيء، قال ابنُ فارس: «الميم والواو والتاء أصل صحيح يدل على ذهاب القوة من الشيء، منه الموت خلاف الحياة. والموتان: الأرض لم تحي بعد بزرع، ولا إصلاح»(٢).

والموت ضد الحياة(٣). وأماته الله وموّته شدد للمبالغة(٤). وأَمَاتت الناقة

---

(١) يُنظر: شرح العقيدة النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص١١٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ٥ / ٢٨٣، وينظر: العين، ٨/ ١٤١.

(٣) ينظر: الصحاح، ١ / ٢٦٦.

(٤) ينظر: المصدر السابق نفسه، ١ / ٢٦٧، و لسان العرب، ٢ / ٩٣.

إذا مات ولدها، فهي مُميت ومُميتة، وأمات فلان إذا مات له ابن أو بنون(١). وقبضه الله: أماته (٢). وتوفاه الله: أماته (٣).

والموات بالفتح مالا روح فيه (٤)، وقول العرب ما أموته إنما يُراد به ما أموت قلبه(٥). ورجل موتان الفؤاد، وامرأة موتانة الفؤاد(٦).

والعرب تقول: اشتر الموتان ولا تشتر الحيوان، أي اشتر الأرض والدور، ولا تشتر الرقيق والدواب(٧).

وعلى هذا فالموت في اللغة ضد الحياة، وهو ما لا روح فيه، كما يعني ذهاب القوة من الشيء فتكون الإماتة إذهاب قوة الشيء.

والإماتة في الشرع:

ورد فعل الإماتة في القرآن الكريم (أمات) بتصريفاته، كما جاء لفظ الموت والموتى والميت ونحوها من تفريعات هذه المادة، والذي يهم هنا هو ما كان قريبًا من المصدر (الإماتة) وهو فعل الإماتة، وقد جاءت الإماتة بمعنى إخراج الروح من الجسد، أو قبض الأرواح كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٥٩] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ ٢١﴾ [عبس: ٢١]، يقول الطبري ﷺ عند شرح قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٨]

---

(١) ينظر: الصحاح، ١ / ٢٦٧، والعين، ٨/ ١٤١، ومعجم مقاييس اللغة، ٥/ ٢٨٣.

(٢) ينظر: المصباح المنير، ٢ / ٨٠٢، ٨٠٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ٢ / ٦٦٧.

(٤) ينظر: الصحاح، ١ / ٢٦٧.

(٥) ينظر: المصدرالسابق نفسه، ١ / ٢٦٧.

(٦) ينظر: المصدر السابق نفسه، ١ / ٢٦٧، والعين، ٨/ ١٤١، ومعجم مقاييس اللغة، ٥/ ٢٨٣.

(٧) ينظر: الصحاح ١ / ٢٦٧، ومعجم مقاييس اللغة، ٥/ ٢٨٣.

الإماتة: «هي خروج الروح من الجسد»⁽١⁾، وقال: «ثم يميتكم بقبض أرواحكم، وإعادتكم كالذي كنتم قبل أن يحييكم؛ من دروس ذكركم، وتعفي آثاركم، وخمول أموركم»⁽٢⁾.

معنى الإماتة عند المتكلمين:

عرَّف بعضُ الأشاعرة المميت بأنه: «جاعل الخلق ميتًا بسلب الحياة، وإحداث الموت فيه»⁽٣⁾ وهو قول البيهقي، وقال في شعب الإيمان: «المميت ويختص بخلق الموت»⁽٤⁾، وقال أبو السعود في تفسيره: «الإماتة جعل الشيء عادم الحياة»⁽٥⁾.

وقد سبق ذكر موقف الأشاعرة من صفات الأفعال للرب تعالى وأنَّهم لا يقولون بقيامها في ذاته سبحانه بل يجعلونها هي المخلوق المنفصل.

وكذلك الماتريدية لا يجعلون صفات الأفعال تقوم بمشيئة الرب واختياره، بل يجعلونها أزلية، ويجمعونها كلها في صفة واحدة هي التكوين.

وأما المعتزلة فمن يرى الموت عرضًا، كالقاضي عبد الجبار، وغيرِه، عرَّف الإماتة بأنها: «إبطالُ الحياة، وإزالتُها، وتفريقُ البنية التي تحتاج هي في الوجود إليها»⁽٦⁾.

ومَن يرى الموت جسمًا قال: « الإماتة هي إدخال الله سبحانه الجسم

---

(١) تفسير الطبري، ١/ ١٨٨، وينظر: تفسير القرطبي، ٣/ ٢٩١.

(٢) تفسير الطبري، ١/ ١٨٨.

(٣) الأسماء والصفات، ص ٩٥.

(٤) شعب الإيمان،١/ ٦٦، وينظر: فيض القدير، ٢/ ٤٨٦-٤٩٢.

(٥) تفسير أبو السعود، ٧/ ٢٦٩.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٣١.

المضاد للحياة عليها وحسها قائم»⁽¹⁾.

والمعتزلة لا يثبتون صفة الإماتة كصفة فعلية لله تعالى، بل يجعلونها مخلوقًا منفصلًا عن الله تعالى، كما ينفون غيرها من الصفات. وقد سبق الردُ عليهم جميعًا في ذلك.

ب- والآجال: جمع أجل، والأجل: إما اللحظة، أو حد الزمان الذي يموت عنده الإنسان، أو هو الفترة التي يعيشها الإنسان، وكذلك أجل كل شيء؛ فقد حدد الله للخلق اللحظة الزمنية التي يموتون عندها، أو حدد الفترة الزمنية التي يعيشون فيها، لا فرق في النتيجة، فالواحدة تستلزم الأخرى أو تتضمنها، هذا التحديد بناء على العلم الأزلي المحيط بكل المعلومات⁽²⁾.

ج- هذا الموضوع أثار خلافًا بين المتكلمين بين مؤيدٍ ورافضٍ، والمقرر عند علماء الأصول: أنَّ الأجَلَ بمعنى كل مدة بقاء الحي، أو بمعنى اللحظة الأخيرة، وقت محدد ومعلوم عند الباري، وعلمه قطعي ثابت، فالمقتول ميت بأجله، وعقابه على القاتل، على أنه جاء بسبب غيرِ مشروعٍ لزهوق روح المقتول.

وَمن خالف هذا بتقسيمه الأجل إلى الطبيعي على ما أبداه من بقاء ذلك الإنسان إلى مائة سنة، أو أجل انخرامي بالقتل أو الحرق أو الغرق بنى كلامه على خيالاته لا على ما أُنزل من آيات الله وعلمه تعالى»⁽³⁾.

فلا خلاف بين علماء المسلمين في أنَّ الإنسانَ عندما يموت، فإنه يموت لانقضاء أجله الذي قدره الله تعالى له، وكما قال سبحانه: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا

---

(1) مقالات الإسلاميين، ٢/ ١٠٩.

(2) الشرح الكبير للعقيدة الطحاوية، للدكتور/ سعيد فودة، ١/ ٣٧٣.

(3) جَوَاهِر الكَلام، ١١٠.

يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾ [الأعراف: ٣٤].

فقد وضَّح زكريا الأنصاري: أنَّ الأجلَ وهو الوقتُ الذي كتب الله في الأزل انتهاء حياته فيه بقتل أو غيره، وذلك بأنَّ اللهَ قد حكم بآجال العباد بلا تردُّد، وبأنه إذا جاء أجلُهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (١).

وهذا هو عين مذهب الأشاعرة كما يوضحه الشيخ زكريا فهو يصرح: أنَّ الأجلَ ليس هو السبب الذي به يموت الميت، بل ما هو إلا الظرفُ الذي يموت عنده الإنسان، وفرق كبير بين السبب والظرف، وقول الشيخ زكريا: «بقتل أو غيره» الباء هنا سببية، أي بسبب القتل أو بسبب غيره، أي: إنَّ السببَ عند الأشاعرة ليس هو الأجل بل هو غيرُه، وما الأجلُ إلا الظرفُ الذي يموتُ فيه أو عنده.

وحاصل المعنى الذي يقولون به هو أنَّ اللهَ تعالى قد علم منذُ الأزل أنَّ فلانًا سوف يعيش كما تقتضيه طبيعة وجوده وقابلته وتأهله للوجود الحادث على ما يليق به وعلى حسب الظروف التي تحيط به؛ لأنه يوجد انفعالٌ مكتسب بين الحادث من سائر الأمور التي تؤثر في طبيعته وما يحيط به.

وقد قال السادة الأشاعرة: إن اللهَ تعالى قد علم ما سوف يؤول إليه كلُّ عبد من العبيد، وعلم متى سوف يموت، فكتب ذلك لا لحاجةٍ لكتابته بل الحكمة يستفيد منها العباد أنفسهم، وذلك من حيث هم مكلفون، فالأجل إما هو المدة أو هو نهايتها، أي: هو الظرف الزماني - على القول الأول الذي يعيش فيه العبد، ولا يمكن أن يتجاوزه فيمتد عمره أكثر من ذلك، ولا أنْ ينقص عنه، وأما الموت فقد أوضح زكريا أن سببَه إما القتل أو غيرُه، فأبان بذلك أنَّ الأجلَ ليس

---

(١) غاية الوصول في شرح لب الأصول، زكريا الأنصاري، دار الكتب العربية الكبرى، ١/ ١٦٦.

هو السبب بل هو الظرف، هذا هو حاصلُ قول الأشاعرة (١).

فالمقتول ميتٌ بأجله، فعلِمَ اللهُ تعالى وقدَّرَ وقضى أن هذا يموتُ بسبب المرضِ، وهذا بسبب القتل، وهذا بسبب الهدمِ، إلى غير ذلك من الأسباب، والله سبحانه خلق الموت والحياة، وخلقَ سببَ الموتِ والحياة، فهو ميت بأجله، وفي الوقت المحدود؛ قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥].

ويقول السفاريني: «والحق عند أهل الحق، أنَّ المقتولَ ميتٌ في الوقت الذي قدره الله تعالى له، وعلم أنه يموت فيه»(٢)، ويقول ابن المنير: «وأما أهل السنة فمعتقدهم أن كلَّ ميتٍ بأجله يموت»(٣)؛ لأنه إذا علم الله أنه يموت غدًا بأجله، يستحيل أن يقتل اليوم لا بأجله؛ لأنه يؤدي إلى تعجيز الله تعالى عن إحياء عبده إلى الغد، وأنه محال (٤).

إذن: فالذي عليه أهل السنة ومن تبعهم، أن المقتول ميت بأجله، وموته بفعل الله تعالى(٥).

وحجتهم في ذلك عدد من الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ۝٣٤﴾ [الأعراف: ٣٤].

قال الإمام الرازي في تفسيرها: «قال أصحابنا: هذه الآية تدل على أن المقتول ميت بأجله، إذ لو قتل قبل أجله لكان قد تقدم الأجل أو تأخر، وذلك

---

(١) الشرح الكبير للعقيدة الطحاوية، للدكتور سعيد فودة، ١/ ٣٧٤.

(٢) لوامع الأنوار، السفاريني، ١/ ٣٤٨.

(٣) الانتصاف، ابن المنير، ١/ ٤٣٨.

(٤) أصول الدين، الغزنوي، دار البشائر، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ، ص ١٧٥.

(٥) المواقف: الإيجي، ٣/ ٢٤٢.

ينافيه هذا النص».

وما قاله النسفي تحقيق بأن الأجل المضروب لكل واحد منهم مبرم محكم لا يحتمل التقدم والتأخر، فقد نص الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]، فيه معنيان:

أحدهما: كتابًا مؤقتًا لا يتقدَّم ولا يتأخر.

والثاني: كتابًا مبينًا في اللوح المحفوظ مكتوبًا فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢]، وينبغي أن يعلم أنَّ التقدير وضرب الآجال من أفعال الربوبية، فيعلم قطعًا أن الأقدار والآجال بتقدير الله تعالى، فيستحيل إضافة التقدير لغير الله تعالى⁽¹⁾.

ومنها قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝٣٨﴾ [الرعد: ٣٨].

ومن السنة قول النبي ﷺ: «إنَّ اللهَ قدَّر مقاديرَ الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة»⁽²⁾.

فالله جَلَّجَلَالُهُ قدَّر لخلقه الأقدار، وبينها ووضحها وكتبها وأثبتها، فلا يخرج شيءٌ عن قدره، ومن تمام تقديره أن ضرب لهم آجالًا.

فكل عباده لا يتجاوزون ما قدره الله من الآجال، بل هي آجال محتومة،

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، شجاع الدين هبة الله التركستاني، تحقيق: جاد الله، دار النور المبين، عمان، الأردن، ط، الأولى، ٢٠١٤، ص٧٦.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، ٨/ ٥١، برقم: (٢٦٥٣)، ٨/ ٥١ برقم: (٢٦٥٣)] و[ابن حبان في «صحيحه» ١٤ / ٥ برقم: (٦١٣٨) و الترمذي في «جامعه»، ٤ / ٣٠، برقم: (٢١٥٦) وأحمد في «مسنده»، ٣/ ١٣٨٥، برقم: (٦٦٩٠) وعبد بن حميد في «المنتخب من مسنده»، ١ / ١٣٦، برقم: (٣٤٣)] و[البزار في «مسنده»، ٦ / ٤٢٦، برقم: (٢٤٥٦) والطبراني في «الكبير» ١٤ / ٦٦، برقم: (١٤٦٦٤)، (١٤ / ٦٧) برقم: (١٤٦٦٥)].

وآجال مقدرة».

- واختلفت القدرية في هذه المسألة فقال أبو الهذيل فيها مثل قول الأشاعرة، وهو أنَّ المقتولَ لو لم يقتلْ مات في وقت قتله بأجل، وقال الجبائي أيضًا فيمن علم الله منه أنه يقتل لعشرين سنة أنَّ الوقتَ الذي يقتل فيه أُجِّلَ له، وهو أجل موته، ولا يجوز أنْ يكونَ له أجلٌ آخرُ إلَّا على تقدير الإمكان»(١).

وزعم الباقون من القدرية المعتزلة أن المقتولَ مقطوعٌ عليه أجلُهُ؛ فجعلوا العباد قادرين على أن ينقصوا مما أجله الله جَلَّجَلَالُهُ ووقته، ولو جاز ذلك لجاز أنْ يزيدوا في أجل من قضى الله له أجلًا محدودًا، وإذا لم يقدروا على الزيادة في أجل آخرَ لم يقدروا على النقصان منه (٢).

فالمعتزلة، يقولون: إنَّ المقتولَ قد قطع القاتل عليه أجله، فيمكن أنه سيعيش مئة سنة لكن اعتدى عليه القاتل فقتله وهو ابن عشرين سنة فضيّع عليه القاتل ثمانين سنة! فكأن له أجلَين وهذا باطلٌ؛ لأنه لا يليق أن يُنسبَ إلى الله تعالى أنه جعل له أجلًا يعلم أنه لا يعيش إليه البتة، أو يجعل أجله أحد الأمرَين، كفعل الجاهل بالعواقب، ووجوب القصاص والضمان على القاتل، لارتكابه المنهي عنه ومباشرته السبب المحظور. وعلى هذا يخرج قوله ﷺ: «صلة الرحم تزيد في العمر» أي: سبب طول العمر، وقد قدر الله أن هذا يصل رحمه فيعيش بهذا السبب إلى هذه الغاية؛ ولولا ذلك السبب لم يصل إلى هذه الغاية، ولكن قدر هذا السبب وقضاه، وكذلك قدر أنَّ هذا يقطع رحمه فيعيش إلى كذا، كما قلنا في القتل وعدمه.

وبناءً عليه عندهم فإن للمخلوق أَجَلَيْنِ، أحدهما يقع بالقتل، والآخر يقع

---

(١) شرح جوهرة التوحيد، ص٣٥١-٣٥٢.

(٢) ينظر: شرح جوهرة التوحيد، ٣٥١-٣٥٢.

من تلقاء نفسه لو لم يُقتل(١)، بل تولد موته من فعل القاتل، وأنه لو لم يُقتل، لعاش إلى أمد وهو أجله، فالقاتل عندهم غَيَّر بالتقديم الأجل الذي قَدَّره الله تعالى له(٢)، ولهم أقوال أخرى في المسألة(٣).

واحتجَّ المعتزلة على مذهبهم بأنه لو كان ميتًا بأجله لما استحق القاتل ذمًّا ولا عقابًا ولا دية ولا قصاصًا(٤).

ويُجاب عن هذا الاحتجاج بأن وجوبَ العقاب والضمان على القاتل تغليظٌ عليه لارتكابه المَنهيَّ عنه، ولكسبه الفعل الذي بخلق الله وقع عقيبه بطلان حياة شخص بطريق جري العادة، فإنَّ القاتلَ فَعَلَ القتل كسبًا، والموت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد في خلقه(٥).

ويُردُّ عليهم بقوله تعالى: ﴿مَا تَسۡبِقُ مِنۡ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ﴾ [الحجر: ٥]، ويقول الرازي: «قال أصحابنا: هذه الآية تدل على أن المقتولَ ميتٌ بأجله؛ إذ لو قُتل قبل أجله، لكان قد تقدم الأجلُ أو تأخر، وذلك ينافيه هذا النص».

ومذهب المعتزلة في هذا الشأن نموذج على ترك المحكم إلى المتشابه؛ فالنصوص في هذا الشأن في غاية الوضوح كما نرى، فإن تُترك لنصوص تحتمل أكثر من معنى فذلك خطأ(٦).

---

(١) يُنظر: حل المعاقد في شرح العقائد، أحمد بن عثمان السمرقندي، ص٢٥٤.

(٢) المواقف، الإيجي، ٣/ ٢٤٢.

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين الأشعري، ١/ ٣٢١، والأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٧٨٢، شرح المواقف، الإيجي، ص ٣٢٠.

(٤) يُنظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، عبد الجبار الهمذاني، ١١/ ٢٣.

(٥) يُنظر: حل المعاقد في شرح العقائد، أحمد بن عثمان السمرقندي، ص٢٥٥.

(٦) الأساس في التفسير، ٢/ ٨٩٠.

المطلب الثاني: الرزق

قوله: [والحرامُ رزقٌ، وكلٌّ يَسْتَوفي رِزْقَ نَفْسِهِ حلالًا كان أو حرامًا، ولا يُتصور ألَّا يأكل إنسانٌ رِزْقَهُ أو يأكلَ غَيرُهُ رزقَهُ].

معنى الرَّزق في اللغة:

قال ابنُ فارس: «الراء والزاء والقاف، أصل واحد، يدل على عطاء لوقت، ثم يحمل عليه غير الموقوت، فالرزق عطاء الله جل ثناؤه ويقال: رزقه الله رَزْقًا، والاسم الرِّزْق، والرِّزْق بلغة أزد شنوءة الشكر، من قوله جل ثناؤه: ﴿وَتَجۡعَلُونَ رِزۡقَكُمۡ﴾ [الواقعة:٨٢]»(١).

والرِّزق: ما ينتفع به، والجمع الأرزاق، والرَّزق العطاء(٢). قال الخليل: «رَزَق الله يرزق العباد، رِزْقًا اعتمدوا عليه، وهو الاسم أُخرج على المصدر، وقيل: رَزْق»(٣).

فالرَّزق بفتح الراء هو المصدر الحقيقي، والرِّزق الاسم، ويجوز أنْ يوضع موضع المصدر(٤).

فالرَّزق هو المصدر الذي يقع موقع الصفة، والرِّزق هو اسم المفعول، ويجوز أن يوضع موضع المصدر، ومدار لفظ الرزق في اللغة على العطاء أو ما ينتفع به.

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ٢/ ٣٨٨.

(٢) ينظر: لسان العرب، ١٠/ ١١٥، القاموس المحيط، ٤/ ١١٤.

(٣) العين، ٥/ ٨٩.

(٤) ينظر: لسان العرب، ١٠/ ١١٥.

ومعنى الرزق في الشرع:

ورد لفظ الرزق كثيرًا في كتاب الله، كما ورد الفعل منه بتصريفاته، ومنها قوله تعالى: ﴿كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٦٠]، وقوله: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [فاطر:٣].

كما ورد لفظ الرزق في السنة المطهرة، وورد الفعل منه، ومن ذلك قوله ﷺ: «لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله تعالى إنه يُشرك به، ويجعل له الولد، ثم هو يعافيهم، ويرزقهم»(١).

ومعنى الرزق في النصوص هو بمعناه الوارد في اللغة، ويقول الإمام أبو حنيفة رحمه الله في بيانه لصفات الله: «وأما الفعلية؛ فالتخليق، والترزيق، والإنشاء»(٢).

ولفظ الرزق يقع على الصفة التي هي المصدر، كما يقع على متعلقها الذي هو مسمى المفعول، وهو الشيء المرزوق، كلفظ الخلق يقع تارة على الفعل، وعلى المخلوق أخرى.

والرزق من حيث اسم المفعول فيه إجمال: فقد يُراد بلفظ الرزق ما ينتفع به الحيوان، وإن لم يكن هناك إباحةٌ، ولا تمليك، فيدخل فيه الحرام، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود:٦].

وقد يراد بالرزق ما أباحه الله أو ملكه، فلا يدخل الحرام في مسمى هذا الرزق، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن رَّزَقۡنَٰهُ مِنَّا رِزۡقًا حَسَنٗا فَهُوَ يُنفِقُ مِنۡهُ سِرّٗا

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب القيامة وصفة الجنة والنار، باب لا أحد أصبر على أذىً من الله عز وجل ٤/ ٢١٦٠، رقم(٢٨٠٤). وبنحوه البخاري في الأدب، باب الصبرعلى الأذى ٤/ ١٠٩١١٠، ح(٦٠٩٩)]، وفي كتاب التوحيد باب قوله تعالى: (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) [الذاريات: ٥٨]٤/ ٣٧٩، ح(٧٣٧٨).

(٢) شرح الفقه الأكبر، ص٣٥.

وَجَهۡرًاۖ﴾ [النحل:٧٥] وأمثال ذلك.

والعبد قد يأكل الحلال والحرام فهو رزق بالاعتبار الأول، لا بالاعتبار الثاني، وما اكتسبه ولم ينتفع به، هو رزق بالاعتبار الثاني دون الأول؛ ولأجل هذا الإجمال في لفظ الرزق، منع الأئمة من إطلاق ذلك نفيًا وإثباتًا(١).

فالرزق الذي هو المصدر صفة فعلية من صفات الرب سبحانه قائمةٌ بذاته، متعلقة بقدرته ومشيئته، وهي إعطاء الله تعالى خلقه ما ينتفعون به.

ومعنى الرزق عند المتكلمين:

قال الجويني في بيان معنى الرازق: «خالق الرزق، ومبدع الإمتاع به»(٢)، وفي الأسماء والصفات للبيهقي: «ومعناه -أي الرازق- المفيض على عباده ما لم يجعلْ لأبدانهم قوامًا إلا به، والمنعم عليهم بإيصال حاجاتهم من ذلك إليهم»(٣).

وقال الراغب: «والرزاق يقال لخالق الرزق ومعطيه، والمسبب له، وهو الله تعالى»(٤)، وهو من الصفات الفعلية عند المتكلمين، يقول ابن بطال(٥): «فالرزق فعل من أفعاله تعالى فهو من صفات فعله، لأنَّ رازقًا يقتضي مرزوقًا،

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ٥/ ٣٢٦، وينظر: لوائح الأنوار، ١/ ٣٣٥،٣٣٦، والحجة في بيان المحجة، ١/ ١٣٧.

(٢) الإرشاد، ص١٤٩.

(٣) الأسماء والصفات، ص٨٧.

(٤) المفردات، للراغب، ص٣٥١، وينظر: بصائر ذوي التمييز، ٣/ ٦٧، الكليات، ص٤٧٣.

(٥) ابن بطال شارح صحيح البخاري، العلامة أبو الحسن علي بن خلف بن بطال البكري، القرطبي، ثم البلنسي، ويعرف بابن اللجام، كان من أهل العلم والمعرفة، عُني بالحديث العناية التامة و شرح الصحيح في عدة أسفار، توفي سنة تسع وأربعين وأربع مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٧، وتذكرة الحفاظ، ٣/ ١١٢.

والله سبحانه كان ولا مرزوق، وكل مالم يكن ثم كان فهو محدَثٌ، والله سبحانه موصوف بأَنَّهُ الرازقُ، ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق؛ بمعنى أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين»⁽¹⁾.

فالأشاعرة يجعلون الرزقَ مخلوقًا منفصلًا غيرَ قائمٍ بذات الرب.

ويقول ملا علي قاري: «وأما الترزيق فهو إحداث رزق الشيء، وجعله قوتًا له»⁽²⁾. والماتريدية كما سبق يحيلون جميع الأفعال إلى صفة التكوين.

وما سبق أن ذُكر من مواقفِ المتكلمين في لفظ الإحياء، والإماتة، ينطبق على لفظ الرزق أيضًا، لأنَّه من الصفات الفعلية، وقد سبق أنْ بيَّنتُ موقفَ المتكلمين من صفات الفعل، وذكرت الرد عليهم.

وأما لفظ الرزق من حيث هو مفعول، فقد خالف في ذلك المعتزلة حيث قالوا: إنَّ الحرامَ ليس برزقٍ⁽³⁾.

ومما يُردُّ به هذا القولُ أنَّ لفظَ الرزق، من حيث اسم المفعول فيه إجمال، فقد يُراد بلفظ الرزق ما أباحه الله أو ملكه، فلا يدخل الحرام في مسمى هذا الرزق كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾ [النحل:٧٥] وأمثال ذلك.

وقد يُراد بالرزق ما ينتفع به الحيوان، وإن لم يكن هناك إباحةٌ ولا تمليكٌ فيدخل فيه الحرام، كما في قوله -تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦].

---

(١) فتح الباري، ١٣/ ٣٧٣.

(٢) شرح الفقه الأكبر، ص٣٥.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص٧٨٤، والمغني،١١/ ٢٧، ولوائح الأنوار، ١/ ٣٣٥.

وعند المعتزلة: عبارة عن المملوك يأكله المالك بناء على أنَّ الحرامَ ليس رزقًا عندهم.⁽١⁾.

واختلف المتكلمون في الرزق إنْ كانَ حرامًا أَيُسمى رزقًا أم لا؟

والرزق عند أهل السنة ما صح الانتفاع به حلالًا كان أو حرامًا، لقوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البقرة: ٣].

ولما اجتمعت الأمة على أنَّ الطفلَ والسخالَ والبهائمَ مرزوقون، وأن الله تعالى يرزقهم مع كونهم غيرَ مالكين، علم أنَّ الرزقَ هو الغذاء؛ ولأن الأمةَ مجمعةٌ على أن العبيد والإماء مرزوقون»⁽٢⁾.

ولقد ذهبت المعتزلة إلى أنَّ الحرامَ ليس رزقًا، وأجمعوا على أن اللهَ سبحانه لا يرزق الحرام، كما لا يملك الله الحرام، وأن اللهَ سبحانه إنما رزق الذي ملكه إياهم دون الذي غصبه)⁽٣⁾، ولأنه لا يصح تملكه، وإن الله لا يرزق الحرام، وإنما يرزق الحلال، والرزق لا يكون إلا بمعنى الملك.

قالوا: فلو نشأ صبيٌّ مع اللصوص، ولم يأكل شيئًا إلا ما أطعمه اللصوص إلى أنْ بلغ وقوي وصارَ لصًا، ثم لم يزلْ يتلصصُ ويأكل ما تلصصه إلى أن مات، فإنَّ اللهَ لم يرزقه شيئًا إذ لم يملكه، وإنه يموتُ ولم يأكلْ من رزق الله شيئًا.

وقال الـمُحسن الجشمي المعتزلي: «الرزق ماله أنْ يُنتفعَ به وليس لأحدٍ منعه، ولا يكون إلا حلالًا، والحرامُ لا يكونُ رزقًا»⁽٤⁾.

---

(١) مختار الصحاح، ص/ ٢٤١، والمصباح المنير، ١/ ٢٢٥، والتعريفات، ص ١١٠.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ١/ ١٧٧.

(٣) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ١/ ٣٢٢.

(٤) (تحكيم العقول في تصحيح الأصول، المحسن الجشمي، ص ١٢٥.

يعني أنَّ المعتزلةَ يقولون: إنَّ من لم يأكلْ في عمره إلا الحرامَ لم يرزقه اللهُ اللّه تعالى أصلًا، وهذا مخالفٌ للآية التي ذكرها الشارح؛ لأنه تعالى لا يترك ما أخبر بأنه عليه، كما أن الرزقَ عند الإطلاق يقصد به أمران:

الأول: ما ينتفع به العبد، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦]، وقوله تعالى: «إن نفسًا لنْ تموتَ حتى تستكملَ رزقَها»⁽¹⁾ ونحو ذلك.

الثاني: ما يملكه العبد، وهذا هو المراد في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البقرة: ٣]، وقوله: ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقۡنَٰكُم﴾ [المنافقون: ١٠]، وهذا هو الحلال الذي ملكه اللّه إياه، والعبد قد يأكل الحلال، والحرام، فهو رزق بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثاني. وما اكتسبه، ولم ينتفع به هو رزق بالاعتبار الثاني دون الأول، فإن هذا في الحقيقة مال وارثه لا ماله⁽²⁾.

وقال محمود الزمخشري: «ما مُكِّنَ الحيُّ من الانتفاع به، وحُظر على غيرِهِ أنْ يمنعه منه؛ ولذلك لم يُسمَّ مالُ الغاصب رزقًا؛ لأنَّ اللهَ تعالى منعه من الانتفاع به، ودعا غيرَهُ إلى منعه منه، ولو كان الحرامُ رزقًا؛ لجاز أنْ ينفقَ منه الغاصب، وبالإجماع لا يجوز، بل يجب الرد⁽³⁾.

---

(١) المعجم الكبير للطبراني -باب الصاد -من اسمه صدي - صدي بن العجلان أبو أمامة الباهلي -ما أسند أبو أمامة - سليم بن عامر أبو يحيى الخبائري عن أبي أمامة -عفير بن معدان عن سليم بن عامر.

(٢) ينظر: شرح المقاصد، ٤/ ٣١٨ -٣١٩، وتشنيف المسامع، ق (١٦٤/ أ)، والغيث الهامع، ق (١٦٤/ ب -١٦٥/ أ)، والمحلي على جمع الجوامع، ٢/ ٤١٣، وهمع الهوامع: ٤٥١-٤٥٢، ومقالات الإسلاميين، ص ٢٥٧.

(٣) المنهاج في أصول الدين، الزمخشري، ص ٢٥.

فإن قلت: أتقولون فيمن أكل طول عمره من الحرام: ما أكل من رزق الله؛ لأنَّه لم يأكلْ مما أباحه له؟ قلت: ما نقول: إن اللهَ رزقه من الحرام؛ ولا نقول: ما رزقه الله، بل قد رزقه حيث مكنه من التوصل إلى المنافع بالطرق المباحة، لكنَّه خالف عنها إلى غيرِها»(١).

وفسَّروه بتفسيرين:

الأول: أن الرزقَ مملوكٌ يأكله المالك، وعلى هذا فالحرامُ ليس مملوكًا؛ فليس رزقًا.

الثاني: أن الرزقَ ما لا يُمنع الانتفاعُ به، والحرام يُمنع الانتفاع به، فلا يكون رزقًا(٢).

ولقد كان الحاملُ على هذا الرأي أمرين:

أولهما: أن الرزقَ يُضاف إلى الله تعالى، إذ من المعلومِ أنه لا رازق إلا الله، والحرام قبيحٌ فلا يكون رزقًا؛ حتى لا يُنسبَ القبيحُ إلى الله تعالى.

الثاني: أن العبدَ يستحق الذم والعقاب على أَكْله، والرزق مُستنِدٌ في مفهومه إلى الله عَزَّوَجَلَّ، فلو كان الحرامُ رزقًا لما استحق مرتكبُهُ الذمَّ والعقاب.

والمعتزلة لما أحالوا تمكين الله تعالى من الحرام؛ لأنه منع من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه، قالوا: الرزق لا يتناول الحرام، ألا يرى أنه تعالى أسندَ الرزقَ إلى ذاته إيذانًا بأَنَّهُم ينفقون من الحلال الصرف، فإن إنفاقَ الحرامِ بمَعزلٍ من إيجاب المدح، وذم المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾ [يونس: ٥٩].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢) يُنظر: شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار الهمذاني، ص٧٨٧.

وهذا فاسد، والدليل عليه أنَّ الرزقَ لو كان بمعنى التمليكِ لوجب ألَّا يكون الطفلُ مرزوقًا، ولا البهائمُ التي ترتع في الصحراء، ولا السخالُ من البهائم؛ لأنَّ لبنَ أمهاتِها ملكٌ لصاحبها دون السخال.

فموقفهم هذا لا يصح، أقاموه على خطئهم في موقفهم من إرادة الله، تعالى، فظنوا أن الله تعالى لا يؤيد إلا ما يُحبه وهذا خطأٌ؛ لأن الصوابَ هو أن الله تعالى يريد ما يحبه وما لا يُحبه؛ ولا يكون في مُلكه إلا ما يُريدُه، لكن يوجد فيه ما لا يُحبه ولا يرضاه. وإذا وُجد شيءٌ في مُلكه فهو سبحانه قد أراده بالضرورة، وإلا لنْ يُوجد.

وعليه فإن الله تعالى هو الرزاقُ الوحيدُ ولا رازق سواه، لكنه يرزق كلَّ البشر بالرزق العام الذي يشمل كلَّ بني آدم، يرزقهم بالشمس والأمطار، والحيوانات والنباتات، والهواء والضوء.

وهناك أرزاقٌ أخرى مرتبطةٌ بأعمال البشر الشرعية وغير الشرعية سواء المتعلقة بالمؤمنين أم بالكفار، فهنا هو الرزاق لهم أيضا حسب أعمالهم، وهم المسئولون عنها، وسيُحاسبهم عليها من جهة طريقة حصولهم عليها، وفيما أنفقوها، ولما أنفقوها، ومن أين تحصّلوا عليها.

والشاهد على ذلك هو أن اللهَ تعالى نصَّ صراحةً على أنه يُعطي الدنيا بما فيها من أرزاق لمن يُحب ولمن لا يُحب من البشر، ولاشك أن كثيرًا من أعمال هؤلاء أو أكثرها هي مخالفة للشرع، اكتسب بها أصحابها أرزاقًا من حرام؛ قال تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ٤٤﴾ [الأنعام: ٤٤]، و﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ٢٠﴾ [الإسراء: ٢٠] و﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَاۚ كُلٌّ فِي

كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴿٦﴾﴾ [هود: ٦] و﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعَاجِلَةَ عَجَّلۡنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلۡنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصۡلَىٰهَا مَذۡمُومٗا مَّدۡحُورٗا ﴿١٨﴾﴾ [الإسراء: ١٨] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: ٥٨] و﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴿٣٠﴾﴾ [الإنسان: ٣٠].

فلا مشيئة ولا إرادة لمخلوق في هذا العالم وإلا وهي محكومةٌ بالإرادة الإلهية، ولا تتم إلا بعدَ مشيئةِ الله تعالى. وبما أنَّ الرزقَ الحرامَ متعلقٌ بإرادة الإنسان، وإرادته لا تتم إلا بعد مشيئة الله تعالى؛ فذلك الرزق لا يتم إلا بمشيئة من الله أيضا، وإن كان لا يُحبُّهُ ولا يرضاه، وأنه حرامٌ وقد نهى عنه. بل أنه ذكر الله أقوامًا يتوسع في رزقهم، ثم يأخذهم أخذ عزيز منتقم، قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَبۡوَٰبَ كُلِّ شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةٗ فَإِذَا هُم مُّبۡلِسُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الأنعام: ٤٤].

فخلق الإنسان وجعله مختارًا مُكلفًا، وفرض عليه أنْ يطلب رزقه بالحلال، وإنْ طلبه بالحرام فهو يستطيع طلبه من ذلك، لكنه سيكون مُخالفًا لخالقه ويُعرِّضُ نفسه لسخطه وعذابه. فإن طلب رزقه بالحرام فإن اللهَ تعالى سيرزقه من حرام لأمرين:

الأول: هو أنَّ اللهَ تعالى هو الرزاقُ، ولا رازق غيرُه.

والثاني: أن هذا الإنسانَ هو الذي طلب رزقه من حرام فأعطاه الله له، وليس من الحكمة ولا من سنة الابتلاء أن لا يُرزقه اللهُ تعالى من الطريق الذي طلبه هو بنفسه.

وإلا بطُلت سنةُ الابتلاء والتكليف، وإنزال الرسالات وإرسال الرسل، فلو كان الله تعالى لا يرزق إلا المؤمنين والصالحين، فلا معنىً للتكليف.

لذا اقتضت السُنة الإلهية أنه سبحانه أمر بإتباع شريعته، وحذّر من مخالفتها من جهة، وأنه يرزق الملتزمين بشريعته الرزقَ الحلالَ، ويرزق الخارجين عليها الرزقَ الحرامَ من جهة ثانية.

وفي الحالتين فإنَّ العبدَ هو المسؤولُ عن أعماله وليس اللهُ تعالى، فهو سبحانه لم يظلم أحدًا، وكان رازقًا عادلًا حكيمًا في الحالتين. وهذا يُبطل كل مغالطات الرجل ومزاعمه وتهويلاته⁽¹⁾.

وفسّر مجاهد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ﴾ [النساء: ٢]، بقوله: **لا تعجلْ الرزقَ الحرامَ قبل أن يأتيك الحلالُ**»⁽²⁾.

---

(١) وأما اعتراض الزمخشري فهو غير صحيح في معظمه عقلاً وشرعًا؛ لأنه أولًا: إن العالمَ مملوءٌ بمختلف الأرزاق، من أموال، وثروات، ودواب.

وهي كلها من خلق الله تعالى سخّرها لبني آدم؛ فكل ما يناله البشر من خيرات هي من أرزاق الله تعالى، وهو الذي يرزق بها كل الأجناس والشعوب والأمم على إِخْتِلَاف لغاتها وأديانها، وهذا واضح جدًا من قوله سبحانه: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴿١٩﴾ كُلًّا نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾﴾ [الإسراء: الآيات ١٨-٢٠].

وهذا العطاء رزق من أرزاق الله يرزق به المؤمن والكافر؛ فهو سبحانه يُعطي من يُحب من عباده، ومن لا يُحب، لكنه لا يُدخل الجنة إلا من يُحب، ولا يُدخل النار إلا من لا يُحب.

وثانيًا: إنّ الأموالَ والخيرات مهما كانت مصادرُها، وكيفية تحصيلها، فهي أرزاق بلا شك، غير أنه توجد فيها أرزاق حرام؛ لأنها أُكتسبت بطريقة مخالفة للشرع، وتوجد فيها أرزاق حلال، لأنها أُكتسبت بطريقة موافقة للشرع.

والشاهد على هذا أيضا أنه رُوي لابن عباس قولٌ وردت فيه عبارتا: الرزق الحلال، والرزق الحرام، ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٢، ٣/ ٣٨٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢/ ٢٠٧.

وهذا يعني أن العبارتين كانتا معروفتين عند السلف، وقد تداولها أهل العلم فيما بينهم.

وهذا التمكين قائمٌ على أساس أن اللهَ تعالى خلق الإنسانَ حرًّا، وهداه النجدين ليبتليه.

والدليل القاطع على هذا قوله سبحانه: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعَاجِلَةَ عَجَّلۡنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلۡنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصۡلَىٰهَا مَذۡمُومٗا مَّدۡحُورٗا ١٨ وَمَنۡ أَرَادَ ٱلۡأٓخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعۡيَهَا وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعۡيُهُم مَّشۡكُورٗا ١٩ كُلّٗا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾ [الإسراء: ١٨-٢٠].

ولا يصح قول لرجل بأنَّ اللهَ تعالى رزق العاصي من جهة أنه مكّنه من التوصل إلى المنافع بالطرق المباحة؛ لأنَّ هذا ليس تمكينًا، وإنما هو توضيحٌ منه سبحانه للطريق الصحيح الذي يُوصل إلى الرزق الحلال، وخلافه يُوصل للرزق الحرام. والتمكين للمؤمنين والكفار لا يتم إلا بالعملِ وموافقة المشيئة الإلهية عليه، ولهذا كم من مؤمنٍ طلب الرزقَ الحلال ولم يصلْ إليه؛ وكم من كافر طلب الرزقَ الحرامَ ولم يصلْ إليه؛ والعكسُ صحيح.

وأهل السنة جعلوا الإسناد المذكور للتعظيم والتحريض على الإنفاق، والذم لتحريم ما لم يحرم، واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة، وتمسكوا لشمول الرزق لهما بما روي عنه ﷺ في حديث عَمْرُو بن قُرَّةَ حين أتاه، فقال: «يَا رَسُولَ الله، إِنَّ الله قَدْ كَتَبَ عَلَيَّ الشِّقْوَةَ، فَلا أَرَى أُرْزَقُ إِلاَّ مِنْ دُفِّي بِكَفِّي، فَأْذَنْ لي فِي الْغِنَاءِ من غَيْرِ فَاحِشَةٍ. فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: لا آذَنُ لَكَ وَلاَ كَرَامَةَ وَلاَ نُعْمَةَ، كَذَبْتَ أَيْ عَدُوَّ الله، لَقَدْ رَزَقَكَ الله حَلاَلًا طَيِّبًا، فَاخْتَرْتَ ما حَرَّمَ الله

عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ ما أَحَلَّ الله لَكَ مِنْ حَلاَلِهِ »(١)، وبأنه لو لم يكن الحرامُ رزقًا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقًا، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] (٢).

* * *

---

(١) سنن ابن ماجه، رقم: (٢٦١٣)، ٢/ ٨٧٢.

(٢) إرشاد العقل السليم، ١/ ٣١، ٣٢.

المطلب الثالث: الهداية والإضلال وفعل الأصلح

قوله: [والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء]:

المقصود بقوله (يضل) أي: يخلق الضلالة فيمن يشاء من عباده، وكذا معنى (يهدي) أي: يخلق الهداية في قلب مَن يشاء من عباده، وهذا المقصد بقول التفتازاني: «بمعنى خلق الضلالة والاهتداء؛ لأَنَّهُ الخالقُ وحده»(١).

وهذه المسألة هي قلب أبواب القدر ومسائله، وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأن الهدى والضلال بيده لا بيد العبد، وأنَّ العبدَ هو الضالُ أو المهتدي، فالهداية والإضلال فعله سبحانه وقدره، والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه، وسبق الوقوف على مسألة خلق العباد وأقوال العلماء فيها إلا أنَّ هنا نقفُ عند مسألة الهداية بتوضيحات مهمة.

تعريف الهداية لغة:

يقول ابن فارس: الهاء والدال، والحرف المعتل أصلان: أحدهما: التقدم للإرشاد، والآخر: بعثه لطف(٢).

فالأول قولهم هدية الطريق هداية، أي: تقدمته لأرشده، والأصل الآخر: الهدية(٣).

---

(١) شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص٦٥.

(٢) يقصد الهدية كما سيذكره.

(٣) معجم المقاييس اللغة، ابن فارس، ٦/ ٤٢.

والهدى: الرشاد والدلالة، يُؤنث ويُذكر، يقال: هدى الله فلانًا للدين هدىً وهديًا وهداية، وهديته الطريق والبيت هداية، أي: عرفته، هذه لغة أهل الحجاز، أما غيرهم فيعدون الفعل بإلى، فيقولون: هديته إلى الطريق وإلى البيت(١).

تعريف الهداية اصطلاحًا:

والهداية لغة الدلالة بلطف على ما يوصل إلى المطلوب، منح الله تعالى الإنسان الهداية (٢).

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة، الأزهري، ٦/ ٣٧٨ ، والصحاح، الجوهري، ٦/ ٢٥٣٣،، ومختار الصحاح، ص ٣٧٠، والمصباح المنير،، ص ٣٧٧، والقاموس المحيط،، ص ١٣٤٥.

(٢) أربع هدايات يتوصل بها إلى سعادته:

(أولاها): هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري، وتكون للأطفال منذ ولادتهم..

(الثانية): هداية الحواس والمشاعر وهي متممة لهداية الأولى في الحياة الحيوانية، ويشارك الإنسان فيها الحيوان الأعجم، بل هو فيها أكمل من الإنسان..

(الهداية الثالثة): العقل: وهي العقل الذي يصحح غلط الحواس والمشاعر، ويبين أسبابه..

(الهداية الرابعة):، أشار القرآن إلى أنواع الهداية التي وهبها الله تعالى للإنسان في آيات كثيرة.

والهداية مراتب:

أولها: الهداية العامة، وهي: هداية كل نفس إلى مصالح معاشها وما يقيم حياتها، وهذه هي أعم المراتب.

والثانية: هداية البيان والدلالة والتعليم والدعوة إلى مصالح العبد في معاده، وهذه المرتبة أخص من الأولى؛ لأنَّها تتعلق بالمكلفين.

والثالثة: الهداية المستلزمة للاهتداء، وهي هداية التوفيق، ومشيئة الله لعبده الهداية وخلقه دواعي الهدى، ويشير قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ١-٣]. وقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] إلى المرتبة الأولى، وإلى المرتبة الثانية يشير قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧] وقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، فقد هداهم تعالى هدى البيان والدلالة فلم يهتدوا فأضلهم عقوبةً لهم على ترك=

فالأنبياء وأتباعهم لا يهدون بالمعنى السابق عند أهل الحق، إنما هم يدلُّون الناسَ على طريق الهداية، أما خلق الاهتداء فليس مما يدخل في إمكانهم؛ لأنه لا أحد يخلق شيئًا من ذلك إلا اللهُ سبحانه.

- أما المعتزلة ففرارًا من مذهب الجبرية وخشية الوقوع في نسبة أفعال العباد من الشر إلى الله تعالى ذهبوا مذهبهم وأوَّلوا قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾ [الرعد: ٢٧]، على معنى أنه يسميهم ضالين، لا أنه يخلقُ الضلالةَ فيهم.

= الاهتداء، وهذا شأنه سبحانه في كل من أنعم عليه بنعمة فكفرها.

وأما المرتبة الثالثة، فيشير إليها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [الإسراء: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، وهذه المرتبة هي التي أنكرتها المعتزلة، ينظر: شرح الأصول الخمسة عبد الجبار، ص ٣٥٧.

وإن كان اللهُ تعالى قد منح هذه الهدايات الأربع لكل فرد من أفراد الإنسان، إلا أنَّ هناك هدايةً خامسة، هي هداية خاصة لم تمنح للكافة، بل اختص الله تعالى بها بعض خلقه.

وهذه الهداية الخاصة وهي هداية التوفيق، هي التي افترق الناس فيها، فأثبتها أهل السنة، وأنكرتها المعتزلة والقدرية كما سبق ذكر الخلاف في مسألة خلق أفعال العباد.

«بقي هنا هداية أخرى وهي المعبر عنها بقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] فليس المراد من هذه الهداية ما سبق ذكره، فالهداية في الآيات السابقة بمعنى الدلالة، وهي بمنزلة إيقاف الإنسان على رأس الطريقين؛ المهلك والمنجى، مع بيان ما يؤدي إليه كل منهما، وهي ما تفضل اللهُ به على جميع أفراد البشر، أما هذه الهداية فهي أخص من تلك، والمراد بها إعانتهم وتوفيقهم للسير في طريق الخير والنجاة مع الدلالة، وهي لم تكن ممنوحةً لكل أحدٍ كالحواس والعقل، وشرع الدين، ينظر: تفسير المنار(١/ ٦٢)،١/ ٦٢، ولما كان الإنسانُ عرضةً للخطأ والضلال في فهم الدين، وفي استعمال الحواس والعقل؛ كان محتاجًا إلى المعونة الخاصة، فأمرنا الله بطلبها منه في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ الفاتحة فمعنى ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ دلنا دلالة تصحبها معونة غيبية من لدنك تحفظنا بها من الضلال والخطأ».

- واختلف العلماء في الهداية أهي من أفعال الله تعالى أم من أفعال العباد؟ ومنشأ هذا الخلاف ورود آيات قرآنية تيسر إلى أن الهداية بيد الله كما في قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، في حين وردت آيات أخرى تبين قدرة العباد على هداية الآخرين، منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢].

وقد امتنَّ اللهُ عَزَّوَجَلَّ على نبيِّه محمدٍ ﷺ بهذه النعمة العظيمة، والمِنَّةِ الجسيمة فقال: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: ٧] وهذا يُفسِّرُه قولُه سبحانه ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢].

فدلَّ هذا على أن الهدايةَ نعمةٌ لا تحصل بتمامها إلا بفعل الأسباب.

-والمحتجون بالقدر هم الجبرية الذين زعموا أنهم مجبورون على فعل الذنوب وترك الطاعات، وأنَّ العبدَ لا قدرة له ولا اختيار، وشبهوا حركاته بحركة المرتعش، وبتحريك الرياح لأغصان الشجرة.

وقد احتجوا بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]، وقد جعلوا للكفرة عذرًا، حيث زعموا أنَّ تعذيبَهم ظلمٌ وجَوْرٌ من الربِّ تعالى، حيث عاقبهم على أفعال خلقها فيهم، ولا شك في أن هذا إبطالٌ للشرع، وإنكارٌ للحكمة والمصلحة، ثم هم لا يحتجون بذلك في الأحوال كلها؛ بل لمن أساء إليهم، ويؤدبون خدامهم على المخالفة، وإنما يعتذرون بالقدر عند ارتكاب الذنوب، بأن الله تعالى لم يهدهم، وأنه الذي أوقعهم في ذلك بخلقه فيهم.

وقول أهل السنة إن اللهَ سبحانه لا يظلمُ أحدًا: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ۝١٤٩﴾ [الأنعام: ١٤٩].

وأنه أرسل الرسل، وأنزلَ الكتب، لتقوم الحجة، وتنقطع المعذرة، كما قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥].

وكان للمعتزلة فهمُهُم الخاص، فقال أكثرهم: «إن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا، ونفعهم بأن قوّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا، وأصلحهم فلم يصلحوا، وقال قائلون: لا نقول إن الله هدى الكافرين على وجه من الوجوه بأنْ بيّنَ لهم ودلّهم؛ لأنَّ بيانَ الله ودعاءَهُ هدىً لمن قبل، دون من لم يقبل، كما أن دعاءَ إبليس إضلالٌ لمن قبل دون من لم يقبل» (١).

وأجمع المعتزلة على أنَّ اللهَ تعالى -لا يحول بين أحد وبين ما أمر به بوجه من الوجوه- (٢).

واختلفوا في: هل يُقال: إن الله سبحانه قوّى الكافرَ على الكفر أم لا؟ فقال أكثرهم: (لا يجوز أن يُقال: إن الله قوى أحدًا على الكفر، وأقدره عليه) (٣).

وذكر أبو الحسن الأشعري أنَّ المعتزلةَ امتنعتْ أنْ تقولَ: «إن الله سبحانه أضل عن الدين أحدًا من خلقه» (٤).

وقال المُحسن الجشمي: «والذي لا يجوز على الله تعالى، ويختص بالكلام فيه الإضلالُ عن الدين» (٥).

---

(١) مقالات الإسلاميين، ١/ ٢٩٨.

(٢) المصادر نفسها، وطبقات المعتزلة، ص ٦٤.

(٣) مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٠٧.

(٤) المصدر نفسه، ١/ ٣٢٦.

(٥) تحكيم العقول في تصحيح الأصول، ص ٩٦.

وذكر القاضي عبد الجبار أن المعتزلةَ ردوا على المجبرة القائلين بالجبر في الإيمان والكفر بقولهم: «فعلى هذا الوجه ألزموهم ذلك فقالوا لهم: أليس أنه تعالى لو منع من الإيمان، لوجب أنْ يُوصفَ بأنه صرفَ عنه وصدَّ عنه، وإذا فعل فيه ضد الإيمان، يُوصف بأنه اضطره إلى ألا يؤمن فيجب أن يقولوا أيضًا بأنه أجبره على الكفر»(١).

قال الزمخشري: «ليس في أفعاله ظلمٌ ولا عبثٌ، مُنَزَّهٌ عن جميع المُقبحات، متعالٍ عن أن يُضِلَّ عبادَه ثم يعذبهم أو يعاقب على غيرِ جُرمٍ، أو يكلف ما لا يُطاق»(٢).

وأسهب أبو الحسن الأشعري في الرد عليهم(٣).

---

(١) المصادر نفسها، وطبقات المعتزلة، ص ١٩٩.

(٢) المنهاج في أصول الدين، الزمخشري ص ٨.

(٣) ومما قاله: «ويقال لهم: أليس قد قال الله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾ [الكهف: ١٧]، وقال تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ٨٦]، فذكر أنه يهديهم، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥] فجعل الدعاء عامًا، والهدى خاصًا، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، فإذا أخبر الله تعالى أنه لا يهدي القوم الكافرين، فكيف يجوز لقائل أنْ يقول: إنه هدى الكافرين مع إخباره أنه لا يهديهم ومع قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦]، ومع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، ومع قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]؟

وإن جاز هذا جاز أن يقال: أضل المؤمنين مع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [الإسراء: ٩٧]، ومع قوله: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] فإن لم يكن ذلك، فما أنكرتم أنه لا يجوز أن يهدي الكافرين مع قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٦٤] ومع سائر الآيات التي طالبناكم بها. =

وقال أبو منصور الماتريدي: «وقال عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٣٩﴾ [الأنعام: ٣٩]، ففرَّق بين القوم بالمشيئتين، فدلت الآيات على أنَّ اللهَ شاء لكل فريق بما علم أن يكونَ منهم، ودلَّ على أن المشيئةَ في هاتين الآيتين ليست بأمرٍ ولا رضًا، قال تعالى: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقال: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال: ﴿فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ ١٤٩﴾ [الأنعام: ١٤٩]، ولا يُحتمل أن تكونَ هذه المشيئةُ رضًا أو أمرًا لما قد كان، ثبت أنه أراد به المشيئة التي يكون عندها فعل لا محالة، ولا يحتمل أن تكون قد كانت وهو يقول: لو كان ليكون كذا، وفي تحقيق الكون دون الموعود به كذبٌ جل الله عن ذلك ولا يُحتمل تأويل القسر لأوجه: (١)

= ويقال لهم: أليس قد قال الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣]. فلا بد من نعم -يقال لهم: فأضلهم ليضلوا أو ليهتدوا؟ / فإن قالوا: أضلهم ليهتدوا -قيل لهم: وكيف يجوز أن يضلهم ليهتدوا، وإن جاز هذا؛ جاز أن يهديهم ليضلوا، وإذا لم يجز أن يهدي المؤمنين ليضلوا، فما أنكرتم من أنه لا يجوز أن يُضلَّ الكافرين ليهتدوا؟

ويقال لهم: إذا زعمتم أن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا، فما أنكرتم أن ينفعهم فلا ينتفعون، وأن يصلحهم فلا ينصلحون، وإذا جاز أن ينفع من لا ينتفع بنفعه، فما أنكرتم من أن يضر من لا تلحقه المضرة، فإن كان لا يضر إلا من يلحقه الضرر، فكذلك لا ينفع إلا منتفعًا، ولو جاز أن ينفع من ليس منتفعًا، ويهدي من ليس مهتديًا جاز أن يقدر من ليس مقتدرًا، وإذا استحال ذلك؛ استحال أن ينفع من ليس منتفعًا، ويهدي من ليس مهتديًا»، ينظر: الإبانة: ١/ ٢١٦ - ٢١٩.

(١) أحدها: أن الله قد علمهم كيفية الهدى ومائية دينه، وما به وجود حقيقته فلا يحتمل أن يريد بهذا ضد ذلك من غير أن يتقدم الإعلام في احتمال هذا الاسم ضد الذي هو اسمه في الحقيقة عندهم بتعليم الله ذلك لهم، ولا قوة إلا بالله.

والثاني: أن طريقَ معرفة وحدانية الله والإيمان به وبرسله طريقُ الاجتهاد والاستدلال، وذلك=

إن الله عَزَّوَجَلَّ قد أرسل رسله وأنبياءه ليهدوا الناس إلى طريق مستقيم، طريق الهداية، وهو ما يسمى بالهداية الإرشادية، لكيلا يكون للناس حجةٌ بعد الرسل، فمن واجب الأنبياء والرسل والدعاة أن يقوموا ما باستطاعتهم ويؤدوا واجبهم في التبليغ، وتبيين شرع الله، وهذا الواجب الذي عليهم، وليس بمقدورهم ولا من واجبهم أن يجعلوا كلَّ الناس مهتدين، فهذا بيد الله وحده.

من هذا يتبين أنَّ هدايةَ الله جَلَّجَلَالُهُ لبعض عباده دون آخرين بما يسمى (الهداية التوفيقية) تسبقها مقدمات مستندة إلى الهدايات الأخرى، وهذه المقدمات هي عبارة عن صلاحيات اكتسبها أصحابها بالهداية الأولى العامة، وأتبعوها أعمالًا صالحةً، بمعنى أن المعنيين بالهداية الخاصة أصبحوا مستحقين لنزول تلك الرحمة، إما بإنابتهم إلى الله عَزَّوَجَلَّ قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ

= نوع ما لا يحتمل الاضطرار، ولو جاز علم الاضطرار فيما ليس في الخلقة احتماله لجاز نفي علم الاضطرار فيما كان ذلك طريقه، فيبطل علم العيان مع ما كان ذلك طاعةً وائتمار.

والجبر يسقط ذلك كله فيصير في التحصيل كأنه قال: لو شاء لمنعكم عن الإيمان، وعن ملة واحدة، وهذا خلف من القول، وإنما أخبر أنه لو شاء لجمعكم على الهدى، وقد آمن بعضهم بالاختيار، ولو كان جبر البقية لم يكن ليجمعهم، ولكن يمنعهم عما أبوا به من دينه وطاعته، وذلك بعيد.

وأيضًا: أنه لا صنع للخلق في موضع الجبر والقهر، وإنما يرجع ذلك إلى إيمان الخلق، وكل جوهر بخلقته مؤمن مهتدٍ، بل به هداية كثيرة من الخلق، فإذا ذلك قد شاء، وقد كان بالقول بل لو شاء لا معنى له، وعلى ذلك قوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

وأيضًا مما بطل تأويل القسر قوله: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَآتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [السجدة: ١٣].

ومشيئة الجبر لا تسقط ما ذكر أنه حق، ولا قوة إلا بالله». ينظر: التوحيد للماتريدي، ص ٢٨٧- ٢٨٨.

هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، أو بجهادهم في سبيل الله ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝٦٩﴾ [العنكبوت: ٦٩]، أو بأعمالهم الصالحة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهۡدِيهِمۡ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمۡۖ﴾ [يونس: ٩]، فإن الله لا يهدي القوم الكافرين، ولا الظالمين، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝٢٦٤﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٢٥٨﴾ [البقرة: ٢٥٨]، فالظلم والفسوق يكونان حُجبًا تمنع نفوذ الهداية الإلهية (التوفيقية).

وهذا ما عبَّر عنه البغدادي بقوله: «إن الهداية من الله تعالى على وجهين:

أحدهما - من جهة إبانة الحق والدعاء إليه، ونصب الأدلة عليه، وعلى هذا الوجه يصح إضافة الهداية إلى الرسل، والى كل داع إلى دين الله تعالى، وهذا تأويل قول الله عَزَّوَجَلَّ في رسول الله ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢]، أي: تدعو إليه.

والوجه الثاني - من هداية الله سبحانه لعباده خلق الاهتداء في قلوبهم، وكما ذكر في قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وهذا النوع من الهداية لا يقدر عليه إلَّا اللهُ تعالى.

والهداية الأولى من الله شاملة لجميع المكلفين، والهداية الثانية من خاصته للمهتدين» (١).

وأخطأ المعتزلةُ في موقفهم من قضية الهداية والضلال؛ لأنهم أقاموه على خلفيتهم المذهبية من جهة، وبنوه على قراءة خاطئة للشرع والواقع من جهة أخرى.

---

(١) الفرق بين الفرق، ص ٣٤٩.

فإذا رجعنا إلى الشرع وجدناه قد حسم أمرَ الهداية والضلال حسمًا قطعيا، وبيَّنه بيانا واضحًا جليًّا لا يحتاج إلى زيادة أبدًا.

فنصَّ صراحةً على أنَّ الهدايةَ والضلال هما بيد الله وحده، فيهدي من يستحق الهداية ويضل من يستحق الضلال، وأن القلوبَ بيده سبحانه يُقلبها بعدله وحكمته كما يشاء، وكيفما يشاء، ومتى يشاء؛ قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ ٢١٣﴾ [البقرة: ٢١٣](١).

لكنه سبحانه أخبرنا من جهةٍ أخرَى أنَّه لا يفعلُ ذلك ظلمًا، ولا عبثًا، وإنما يفعلُهُ عدلًا وحكمةً وحقًا، وجعله مرتبطًا أولا بأفعال الإنسان من إيمان وعمل صالح، أو كفر وعصيان؛ فقال سبحانه: ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ١١﴾ [التغابن: ١١](٢).

-وثانيًا: إنَّ الشاهدَ الدامغَ على ما ذكره الشرع، هو أنَّ المتدبرَ في نفسه وفي غيره من الناس يتأكد من أن أحوالَ قلبه لا يملكها، ولا يستطيعُ التحكمَ فيها في حالات كثيرة، منها موضوع الهداية والضلال.

ولو كان الإنسانُ هو المالك والمتصرف في قلبه وأحواله الوجدانية تصرفًا كاملًا وفي كل الأحوال، وبما يُريد ومتى يريد، وكيفما يُريد لجعل نفسَهُ أسعدَ الناسِ في كل أحواله سواء كان مريضًا أم صحيحًا، أو غنيا أو فقيرا، مؤمنًا

---

(١) وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [المدثر: ٣١]، و﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠]، و﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٦].

(٢) وقوله: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ ما يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، و﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٦].

أو كافرًا؛ ولهدى نفسه من دون إيمان ولا عمل، ولاستطاع أن يتذوقَ أحوالَ المؤمنين والكفار متى أراد لكي يختارَ منها ما يُريد. ولاستطاع أيضًا أن يجعل أحواله الداخلية مُستقرةً سعيدةً مُطمئنةً في كل أحواله.

وكم من إنسان كانت أحوالُهُ الوجدانيةُ مستقرةً مطمئنة هادئة، فلما انحرف وضل فقد هذه الأحوال رغمًا عنه، فلماذا ذهبت منه؟

وكم من إنسان كان يعيش قلقًا واضطرابًا نفسيًا عندما كان على كفره وضلاله، ولم يستطع جلبَ السعادة الحقيقية لنفسه، لكنه عندما آمنَ والتزم بالعبادات انقلب إنسانًا آخرَ تمامًا، وأصبح من أسعد الناس من الناحية الروحية، فلماذا لم يتحصل على هذه الحالة الوجدانية عندما كان ضالًا منحرفًا؟ ولماذا عندما آمن واستقام أصبح من أسعد الناس؟ فكل هذا وغيرُهُ دليلٌ دامغٌ على أن اللهَ تعالى هو الذي يملك النفوس والقلوب ويتحكم فيها، فيهدي من يستحق الهداية، ويُضل من يستحق الضلال، يفعل ذلك بعدله وحكمته ورحمته.

وأما الإنسان فهو يحس بذاته أنه لا يملك هدايةً ولا ضلالًا، بحيث يتحكم فيهما كما يريد، لكنه من جهة أخرى يحس من نفسه أن يملكَ قدرةً على طلب أحد الطريقين إذا أراد ذلك، فيكون سببًا في الوصول إلى أحدهما، فالمعتزلة لا للوحي الصحيح اتبعوا، ولا بالعقل الصريح أخذوا!

وبناءً على ذلك فإن عمليتي الهداية والضلال تتم بين طرفين: الخالق والمخلوق، ويتمان بشروط.

فالله تعالى هو الذي وضعها، لكنه أعطى للإنسان الحريةَ، وجعله مُختارًا مُكلفًا، وقادرًا على العمل، وطرفًا أساسيًا في حدوث إحدى العمليتين؛ فالإنسان مسؤولٌ عن نفسه، وهو الذي يصنع مستقبله، ويتحكم فيه من جهته، ومن ناحية

الأمور المتعلقة به.

ويمكن توضيح هذا بقولنا: إنَّ اللهَ تعالى هو الهادي يهدي من يشاء أن يهديه، ولكن من الذي يشاء الله له ذلك؟ إنه الإنسانُ الذي آمن وأخلص وأرد الهداية وطلبها، وسعى لطلبها؛ فيُكافئه الله تعالى بالهداية إلى صراطه المستقيم؛ فالله تعالى يهدي من يريد له الهدية، وهو لا يُريد الهداية إلا لمن يستحقُّهَا، وأرادها وطلبها وسعى لها سعيها.

ونفس الأمر ينطبق على الضلال؛ فالله تعالى يُضل من يشاء أن يُضله، ومن الذي يُريد له ذلك؟ إنه الإنسانُ الذي أراد الضلال وسعى إليه، وأخذ بموجباته؛ فالله تعالى لا يضل إلا من طلب الضلال، وسعى إليه بكفره وعصيانه لله تعالى.

وثالثا: إنَّ اعتراضاتِ القاضي عبد الجبار لا تصحُّ؛ لأنَّه طرحَها بطريقةٍ تغليطية؛ لأنَّ اللهَ تعالى بيَّنَ موضوعَ الهدايةِ والضلال بوضوح لا لُبس فيه، وحسمه حسمًا قطعيًّا كما سبق أن بيناه. فالله تعالى دعا كل البشر إلى الإيمان به، وهداهم النجدين، فمن شاء فليُؤمن، ومن شاء فليكفر، على أن يتحملَ كلُّ إنسانٍ مسؤوليةَ أعماله؛ فمن آمن واتبع شرعه هداه وأدخله الجنة، ومن كفر وعصاه وخالف شرعه أضله وأدخله النار؛ فالله تعالى هدى المؤمنين وجنَّبهم الضلال؛ لأنهم استجابوا له، وضل الكفار وحرمهم من الإيمان؛ لأنهم كفروا به وعصوه؛ فهو لم يمنعهم من الإيمان ابتداءً، ولا صرفه عنهم ظلمًا، وإنما هم الذين عصوا خالقهم واختاروا الكفر برضاهم، فعاقبهم بالضلال وَفْقَ عدلِهِ وحكمتِه.

وعليه فلا تصح اعتراضاتُ المعتزلة، بدعوى أن اللهَ منع الإيمان عن الكفار، واضطرهم إلى الكفر.

ورابعًا: إنَّ قولَ الزمخشري بأَنَّهُ يجبُ على الله تعالى فعلَ الصلاح،

أو الأصلح، أو هما معا، من أجل مصلحة الإنسان، فهو زعمٌ باطلٌ عقلًا وشرعًا؛ لأنه لا يحق للمخلوق أن يُوجبَ أمرًا على الخالق؛ لأنَّ الخالقَ عَزَّوَجَلَّ فعال لما يُريد، ويفعل ما يشاء ويختار، ولا أحد يُوجبُ عليه فعلَ أمرٍ ما إلا ما أوجبه هو على نفسه، والوحي الإلهي الصحيح بين أيدينا -القرآن الكريم- دليل قاطع على أن اللهَ سبحانه هو الذي خلق الإنسان، وأوجب عليه عبادته من باب الأمر، وليس من باب الإجبار القسري العملي، ثم بعد ذلك هداه النجدين، وأنزل عليه شريعته، فمن آمن به، والتزم بشرعه أدخله الجنة، ومن عصاه أدخله النار.

وبناءً على ذلك فالله تعالى أراد مصلحة عباده على شرط طاعته، فإنْ أطاعوه أدخلهم الجنة التي خلقها للمؤمنين الصالحين، وإن هم عصوه أدخلهم النار التي خلقها عقابًا لمن عصاه.

وهذا يعني أنه أراد لهم ذلك لأنهم عصوه، ولا شك أنه ليس من مصلحة الإنسان عامة أن يخلق الله النار، وليس من مصلحة الكفار أن يخلقها، بل وهناك من الناس من يرى أنه من مصلحته لو أن الله تعالى لم يخلق جنة ولا نارًا، فهو قد يتمنى لو أنه عندما يموت ينتهي كلية فلا معاد، ولا جنة، ولا نار.

وهناك من يرى أن من مصلحته لو أن الله خلق الجنة للطائعين، ولم يخلق النار للعصاة، وإنما يفنيهم بعد موتهم، فيكفيهم أنهم أُبيدوا وحُرموا من الجنة، فأين هذا الصلاح والأصلح، والمصلحة التي يتغنى بها المعتزلة؟ فليس صحيحًا أنه يجب على الله تعالى أنْ يعملَ لمصلحة الإنسان، وليس صحيحًا أنَّ كلَّ عمله في صالح الإنسان؛ فهو في صالح الطائعين، وأما العصاة فهم الذين رفضوا عبادة ربهم، وما وعدهم به في الجنة؛ فعاقبهم بأنْ حرمَهُم الجنةَ، وأعد لهم جهنم.

ولا شك أنه ليس في صالحهم أنْ يَخلُقَ لهم النار، وقد أخبرنا الله تعالى بما يُعانيه أصحابُ النار من عذاب أليم في جهنم، فهل هذا في صالحهم؟، كلا،

فلو كان في صالحهم ما تألموا، ولما ندموا، ولا طلبوا أن يُخفف عنهم العذاب.

ولو كانت أفعال الله تعالى موجهةً لصالح الكفار لَمَا قال لهم: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ۝٨٦﴾ [مريم: ٨٦]، و﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ۝٧٤﴾ [الزخرف: ٧٤]، و﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢٠﴾ [السجدة: ٢٠].

والحقيقة هي أن اللهَ تعالى أراد مصلحةَ البشرِ كلهم إن هم أطاعوه والتزموا بدينه، فهي مصلحةٌ مشروطة من جهة.

ولم يرد مصلحتهم إنْ هم عصوه، وإنما أراد عقابَهم جزاءً لهم من جهة أخرى، وهنا تكمن عدالة الفعل الإلهي وحكمته؛ فليس من الحق ولا من العدل، ولا من الحكمة أن يكون الفعلُ الإلهيُّ من أجل مصلحة الإنسان من دون شرط؛ فبما أن الناسَ معادن، وليسوا على طريق واحد، وإنما هم على طريقين، لقوله سبحانه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾ [الشمس: ٧-١٠]، و﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ [البلد: ١٠]، و﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ۝١٠﴾ [الليل: ٥-١٠]؛ فإنه لا يُمكن أن تكون كلُّ أفعالِ الله تعالى لمصلحة الإنسان من دون شروط؛ فإنه لن ينال رضوان الله وإنعامه، ولن يدخل جنته إلا من آمن وعمل صالحا وجاء الله بقلب سليم؛ لأنَّ سلعةَ الله غاليةٌ لا ينالها إلا من عمل لها(١).

قال التفتازاني: «وقد يُسند الإضلال إلى الشيطان مجازًا، كما يُسند إلى الأصنام، ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهدايةَ عندنا خلق الاهتداء، ومثل

---

(١) جناية المعتزلة على العقل والشرع، ص ١٠٥.

(هداه الله فلم يهتد) مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء»(١)، وعلى هذا المعنى يُنزَّلُ قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، بمعنى دللناهم على طريق الهدى بإرسال الرسل إليهم وإبلاغهم أحكام الله تعالى، وليس المعنى خلقَ الاهتداءِ في قلوبهم؛ لأنه لو خلق في قلوبهم الاهتداءَ لما حصلَ منهم إلا الاهتداء.

* * *

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

المطلب الرابع: فعل الأصلح

قوله: [وما هو الأصلَحُ للعبد فليس ذلك بواجبٍ على الله تعالى]:

وهذا مذهب أهل السنة، وهو أن الله تعالى لا يجب عليه شيء من الأشياء؛ لأنَّ الوجوبَ حُكمٌ من الأحكام، والحُكم لا يثبت إلا بالشرع، ولا حكم على الله تعالى؛ لأنه لا حاكم عليه؛ لذا فلا يجب عليه شيء؛ لأنه لو وجب عليه شيءٌ لاستحقَّ بتركه الذم، وهذا نقصٌ في حقه.

فإن الله هو المتصرف المطلق في ملكه يفعل ما يشاء وهو الحكيم الخبير، وأنه لا يجب عليه لأحد شيئًا إلا ما أوجب على نفسه، وأن أفعاله كلها حكمةٌ وعدل على ما يليق به، لا على ما هو معهود بين الخلق، فلو شاء لهدى الخلق كلهم ونعمهم فضلًا منه، ولو شاء لعذبهم وهذا عدلٌ منه عزَّ وجَلَّ، وعلى هذا المذهب أهل السنة والجماعة (١)، فالله تعالى لا يجب عليه شيءٌ في الأصل، إلا ما أوجبه وأحقه هو على نفسه المقدسة، وذلك بحكم وعده وصدقه في خبره.

وعلى هذا تُحمل النصوصُ التي يُوهِم ظاهرُها بوجوب شيءٍ على الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٤٧﴾ [الروم: ٤٧]، وغيرِها من النصوص، فليس لأحدٍ على الله تعالى حقٌّ في فعله، بل كلُّ نعمة منه فضلٌ، وكلُّ نقمة منه عدلٌ، لا يُسأل عما يَفعل (٢).

---

(١) ينظر: الإبانة، للأشعري، ص ٤٧، ٤٨، والمعتمد، لأبي يعلي، ص ١١٦ -١٨٨، والاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص ١٥٦.

(٢) ينظر: فتح الباري، ٣/ ٢٢٩.

ومن يقول بالتعليل منهم يقول: إن اللهَ يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها سبحانه، وقد يعلم العباد أو بعضهم من حكمته ما يطلعهم عليه، وقد لا يعلمون ذلك، والأمور العامة التي فعلها هي لحكمةٍ عامة ورحمة عامة كإرسال الرسل ونحو ذلك (١).

فلا يجب على الله تعالى أن يفعلَ لعباده أصلح الأمور في باب دنياهم، وما هو أنفع الأمور لهم، والدلالة عليه أنه لو وجب عليه فعل الأصلح لوجب عليه إخراج أهل النار منها وتخلصهم من ألم العقاب؛ لأنَّ خروجَهم منها هو الأصلحُ لهم، ولما اتفق الكلُّ على أنه غيرُ واجبٍ لم يصح القول بالأصلح؛ ولأنه لو وجب عليه فعل الأصلح لوجب عليه إعطاء سائر أهل الجنة مثل منازل الأنبياء؛ لأن ذلك أصلحُ لهم وأنفع، ولو لم يكن أنفع لهم لم يكن أنفع للنبيين، وقد أجمعنا على أنه لا يجب ذلك فلم يصح القول بوجوب الأصلح على الله (٢).

ويقول: بأن اللهَ تعالى قادرٌ على فعل اللطف الذي لو فعله بجميع الكفار والعصاة لآمنوا وأطاعوا، وإن لم يفعل ذلك -وقد بينا هذا أثناء عرض رأي ابن حزم بأدلته- ولا يجب على الله سبحانه هذا اللطف بل له أنْ يفعلَهُ وله أن يتركه، فإن فعله كان متفضلًا، وإنْ تركه كان عادلًا.

وخالف في هذه المسألة المعتزلةُ؛ فقد ذهبوا إلى أن وجوبَ الأصلح من الله تعالى في حق عباده، (٣)، وأول من قال بهذا منهم أبو إسحاق النظام(٤)، ثم

---

(١) المصادر السابقة نفسها.

(٢) ينظر: المعتمد، لأبي يعلي، ص (١١٦، ١١٨).

(٣) يُنظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٩٢، ونظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، عبد الكريم عثمان، ص ٤٠١.

(٤) يُنظر: الفرق بين الفرق، ص ١١٥ ـ ١١٦، ونظرية التكليف، ص ٤٠١، والقضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص ٢٦٠.

تبعه على ذلك بقيَّةُ المعتزلة (١).

إلا أنهم اختلفوا في وجوب فعل الأصلح على قولين:

الأول: قولُ معتزلة بغداد، وهؤلاء أوجبوا على الله فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولم يجوِّزوا عليه تعالى أن يبقي أي وجه ممكن لصلاح عباده في العاجل والآجل إلا ويفعله، وقالوا: إنَّ اللهَ يجبُ عليه أن يفعلَ أقصى ما يقدر عليه من استصلاح عباده، وإلا كان ظالمًا بخيلًا، وقالوا: كلُّ ما ينالُ العبادَ في الحال والمآل من البأساء، والضراء، والفقر والغنى، والمرض والصحة، والحياة والموت، والثواب والعقاب، فهو صلاحٌ لهم، حتى تخليده أهل النار في النار صلاحٌ لهم وأصلح، فإنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نُهوا عنه، وصاروا إلى شرٍّ من الأول.

وقد أوجب معتزلة بغداد على الله الخلق، وتكليف العباد، والثواب والعقاب في الآخرة.

الثاني: قول معتزلة البصرة، وهؤلاء أنكروا رأي البغدادية في قولهم بوجوب فعل الأصلح في الدين والدنيا، وقالوا: يجب على الله فعل الأصلح في الدين فقط.

ولذلك لم يوجبوا على الله خلق العالم، ولا تكليف العباد، لكنهم قالوا: إذا كُلفَ العبدُ فيجب عليه تمكينه وإقداره باللطف(٢)، وبأقصى درجات الصلاح)(٣).

---

(١) خالف منهم: ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، وبشر بن المعتمر، فأنكروا القول بالأصلح. ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٩٢.

(٢) اللطف معناه عند المعتزلة: (الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء). ينظر: شرح المواقف، للجرجاني، ص ٣٣٢.

(٣) القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص ٢٦١، ٢٦٢، وينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٤٠٥، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص ٢٨٧، ٢٨٨، ونظرية التكليف، ص ٤٠٢، ٤٠٣.

والسنة النبوية الصحيحة تدحض ما ذهب إليه المعتزلة؛ فالله تعالى لا يجب عليه رعاية الأصلح، بدليل قوله ﷺ: «فإنَّ الرجلَ ليعملُ بعمل أهل النارِ حتى ما يكونُ بينَه وبينَهَا إلا ذراعٌ فيسبقُ عليه الكتابُ فيعملُ بعمل أهلِ الجنةِ فيدخل الجنة، وإنَّ الرجلَ ليعملُ بعمل أهلِ الجنةِ حتى ما يكونُ بينَهُ وبينَها إلا ذراعٌ فيسبق عليه الكتابُ فيعمل بعمل أهلِ النارِ فيدخل النار»⁽¹⁾.

وقد استُدِل بهذا الحديثِ (على: أنه لا يجبُ على الله رعايةَ الأصلح، خلافًا لمن قال به من المعتزلة؛ لأنَّ فيه أن بعضَ الناسِ يذهب جميع عمره في طاعة الله ثم يختم له بالكفر والعياذ بالله فيموت على ذلك فيدخل النار، فلو كان يجب عليه رعاية الأصلح لم يحبط جميع عمله الصالح بكلمة الكفر التي مات عليها، ولا سيما إنْ طالَ عمره، وقرب موته من كفره) ⁽²⁾.

واستدلوا على ذلك بأن تركَ الأصلح منه بخلٌ وسفهٌ وهما محالان عليه سبحانه.

ويُدحض هذا الاستدلال بأنه لو كان الأمرُ كذلك لما خلق اللهُ تعالى الفقيرَ الكافر المعذَّب في الدنيا والآخرة، ولما كان له على عباده مِنَّةٌ إذا فعل معهم الحسن؛ لأنه يكون عند ذلك قد فعل واجبه لا أكثر، ولو كان الأصلحُ واجبًا عليه لما كان لسؤال التوفيق وكشف الضر وطلب البسط والرخاء فائدةٌ؛ لأنَّ اللهَ عند ذلك يكون قد ترك ما هو مفسدة لكلِّ واحدٍ يجب عليه تركها ⁽³⁾.

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب: الأنبياء، باب: خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، ٣ / ١٢١٢ رقم: (٣١٥٤)، ومسلم في صحيحه كتاب: القدر، باب: كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ٤ / ٢٠٣٦، رقم: (٢٦٤٣).

(2) يُنظر: فتح الباري، ١١/ ٤٩٠.

(3) يُنظر: شرح العقيدة النَّسَفية في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ص١١٩.

وأما استدلالهم بأنَّ منعَ الأصلح بخلٌ وسفهٌ فيُجاب عليه بأنَّ: منعَ ما يكون حقًّا للمانع إنما هو محضُ عدلٍ وحكمة، لا سيما أنه قد ثبت كرمُه وحكمتُه وعلمُه بالعواقب.

* * *

الفصل الثاني

السمعيات

المبحث الأول

عالم ما بعد الموت

- المطلب الأول: عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين.
- المطلب الثاني: البعث والسؤال والكتاب والصراط والوزن والكتاب والحوض.
- المطلب الثالث: الجنة والنار.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

عالم ما بعد الموت

المطلب الأول: عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين

قال المُصنِّف: [وعذابُ القبرِ للكافرين ولبَعضِ عُصاةِ المؤمنين، وتَنْعيمُ أهلِ الطاعة في القَبرِ بما يَعلـمُه الله تعالى ويُريده، وسؤالُ مُنكَرٍ ونكيرٍ ثابتٌ بالدلائل السَّمعيةِ].

الفرع الأول: نعيم القبر وعذابه

أولاً: ماهية القبر

القبر في اللغة، المقبرة والمقبرة بضم الثالث وفتحه موضع القبور والقبر واحد، مدفن الإنسان، وجمعهُ قبور، المَقْبَرُ المصدر، والمقبرة: بفتح الباء وضمها: موضع القبور وجاء في الشعر، والقبر مصدر والقبر موضع القبر، وقبرته أقبره قبرًا ومقبرًا والإقبار: أن تهيئ له قبرًا وتنزله منزلة ذاك قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ﴿٢١﴾﴾ [عبس: ٢١] أي: جعله بحال يُقبر(١).

---

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، ط ٣، ١٩٩٩م، مجلد: (٥)، ص ٦٨، مادة (قبر).

قال ابن منظور ﷺ: «القَبْرُ: مدفن الإنسانِ وجمعه قُبُورٌ، والـمَقْبَرُ المصدر، والـمَقْبَرة بفتح الباء وضمها موضع القُبُورِ»⁽¹⁾. والمَقْبَرةُ مثلثة الباء كمكنسة موضعها، وأقبره جعل لهُ قبرًا، وأقبرَ القوم أعطاهم قتيلهم ليقبروهُ، والقبور من الأرض الغامضة⁽²⁾.

- والقبر في الاصطلاح: مكان دفن الإنسان عند مفارقته الحياة، فهو مدفن الموتى، وهو البرزخ؛ ولأن أغلب الناس يدفنون في الحالات الطبيعية في القبور فيطلق القبر عليه على سبيل التغليب، وليس المرادُ به الحفرة التي يُدفنُ فيها الميتُ فقط، بل المراد أي مكان يحل فيه بعد الموت، سواء الأرض أم الهواء أم البحار أم بطون الحيوانات أم غيرها⁽³⁾.

---

(١) لسان العرب ٥/ ٦٨.

(٢) ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) ينظر: شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور: للإمام أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة - لبنان، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، ص ١٨١، ومرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: للشيخ أبي الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام المباركفوري،، وينظر: شرح النسفية في العقيدة الإسلامية، د. عبد الملك السعدي، ط ١، ١٩٨٨: ص ١٢٦، وهناك ألفاظ كثيرة جاءت في معنى القبر وكلها تعطي معنى واحداً ولكن الألفاظ مختلفة ومن هذه الألفاظ:

١ - الهَدْم: ويعني القبر وسمي بذلك لأنهُ يحفر ثم يرد ترابهُ فيه وكما هو في قوله ﷺ: (بل الدم الدم والهدم والهدم). لسان العرب، ٢/ ١٢٨، مادة: (جدث).

٢ - الجدث: (وقد وردت هذه الكلمة كثيراً في القرآن والسنة وهي تحمل معنى القبر، والجدث يعني القبر، وجمعهُ أجداث وهي القبور قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ [المعارج: ٤٣].

٣ - الضريح: (وهو الشق في الأرض، وقيل هو القبر كلهُ، والضرح والضريحة،: ما كان وسط القبر، وقيل هو القبر نفسه) ينظر: لسان العرب، ٢/ ٥٢٦، مادة (ضرح)، ينظر: قاموس=

فمعنى القبر عند أهل الحق: أنَّ القبرَ مدفنُ الإنسان، ولكن ما يحصل بعد الموت هل يختص بمن دفن؟ يعتقد السلفُ أن هذا لا يختص بمن دفن فقط، لكن أضيف إلى القبر؛ لأنَّه غالبُ حال من مات، ولذلك يُطلق عليه البرزخ، قال الفراء في قوله تعالى: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ١٠٠﴾ [المؤمنون: ١٠٠] قال: البرزخ من يوم يموت إلى يوم يبعث⁽¹⁾.

واتفق أهل اللغة والمفسرون على معنى البرزخ في الاصطلاح الشرعي، وإن كان هناك اِخْتِلَافٌ في اللفظ إلاّ أَنَّ المعنى لا يختلف.

قال الطبري عن البرزخ: «هو الأجل ما بين الدنيا والآخرة»، وبمثله قال النحاس، والعز بن عبد السلام، وأبو حيان الأندلسي⁽²⁾.

وقال الزمخشري، والرازي، وأبو حَيَّان: «ما بين الموت والبعث وهو.. البرزخ»⁽³⁾.

وقال ابن عطية: «والبرزخ في كلام العرب الحاجز بين المسافتين ثم يستعار لما عدا ذلك، فهو هنا للمدة التي بين موت الإنسان وبين بعثه، +وهذا إجماع من المفسرين»⁽⁴⁾.

= المترادفات والمتجانسات، ص ١٧٧).

٤ -الرمسَ: القبر، ويقال أيضاً لما يجثى من التراب على القبر وأصل الرمس الستر والتغطية. وجمع رمسٍ أرماس (ينظر: لسان العرب: ٦/ ١٠١، مادة (رمس)، ينظر: قاموس المترادفات والمتجانسات: ص ١٧٧ -١٧٨)

(١) لسان العرب، ٣/ ٨.

(٢) ينظر: جامع البيان، ١٩/ ٢٥، وينظر: معاني القرآن الكريم للنحاس، ٤/ ٣٤٤، وتفسير العز بن عبد السلام، ٢/ ٤٢٨، وتفسير البحر المحيط، ٤/ ٧٦.

(٣) ينظر: الكشاف، ٢/ ٦، والتفسير الكبير، ١٢/ ١٢٧، وتفسير البحر المحيط، ٤/ ٧٦.

(٤) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٤/ ١٥٦.

وأهل السنة والجماعة يؤمنون بالحياة البرزخية، وأنَّها حَقٌّ دَلَّ عليها الكتاب والسنة، ولم يخالف في ذلك إلَّا من لا يُعْتَدُّ برأيه.

وقال الجوهري: البرزخ الحاجز بين الشيئين، والبرزخ ما بين الدنيا والآخرة قبل الحشر من وقت الموت إلى البعث؛ فمن مات فقد دخل البرزخ⁽¹⁾، وقال الفيروز أبادي: (**والبرزخ هو الحاجز بين الشيئين. ومن وقت الموت إلى القيامة ومن مات دخله**)⁽²⁾.

ثانيًا: نعيمُ القبر وعذابُه

بعد دفن الميت في قبره، وتخلي أهله عنه، وضمِّ القبر له، يبعث الله إليه ملكين يسألانه، عن ربه ودينه، فما يحصل في القبر يشمل جميع من مات سواء قُبر أولم يُقبر، والنعيم والعذاب هي نتاج أولي وثمرة الأعمال التي قدمها المكلف في الدنيا.

إثبات عذاب القبر ونعيمه: وهو الذي عليه إجماع الصحابة والتابعين، ونقله الإمام الكرماني عن أهل السنة والجماعة، وعليه أيضًا كثير من المعتزلة⁽³⁾.

وقد استدل العلماء على عذاب القبر بقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الأنعام: آية٩٣].

وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ

---

(١) الصحاح، الجوهري، ١/ ٤١٩.

(٢) القاموس المحيط، ١/ ٢٣٤٧.

(٣) ينظر: تأويل مختلف الحديث، ١/ ١٦، والإبانة عن أصول الديانة، ١/ ١٦، والفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ٤/ ٥٥،٥٦، وكتاب المواقف، ٣/ ٥١٦.

وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ۝٥٠﴾ [الأنفال:].

فالآيتان تدلان على بداية عذاب الكفار وهم لم يدخلوا القبر.

وهذا ما فهمه السلف رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ فقد روى الطبري وابن أبي حاتم عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا في قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ۝٩٣﴾ [الأنعام: ٩٣]، قال الطبري: (هذا عند الموت والبسط الضرب يضربون وجوههم وأدبارهم)(١).

والمقصود بعذاب القبر - حيثما ورد -: عذاب البرزخ، وهو العالم الذي بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، ولا شك أن الروح باقية أثناء ذلك، فهي إما تكون منعمة، أو معذبة، سواء قُبر الجسد، أو حُرق، أو غرق، ومن الأدلة التي استدل بها العلماء على ثبوت عذاب القبر، قوله تعالى: ﴿فَوَقَىٰهُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِ مَا مَكَرُوا۟ ۖ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۝٤٥ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ۝٤٦﴾ [غافر: ٤٥-٤٦].

والقبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران، لما تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ بذلك له، ولاتفاق الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ على ثبوته، وقد جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، أن ذلك في سؤال منكر ونكير في القبر، فإذا تواتر الخبر عمن يخبر عن الوحي وجب قَبولُه والاعتقادُ بثبوته، ولا يتكلم في كيفيتها، وليس للعقل وقوفٌ على كيفية التعذيب والتنعيم في القبر، وكيفية السؤال للميت(٢).

---

(١) تفسير الطبري،٧/ ٢٧٥، تفسير ابن أبي حاتم، ٤/ ١٣٤٨.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، شجاع الدين هبة الله التركستاني، ص١٥١.

قال الماتريدية: إنَّ عذابَ القبر وسؤالَ منكرٍ ونكيرٍ حقٌّ، وضيقَ القبرِ حقٌّ سواء أكان مؤمنًا، أم كافرًا، أم مطيعًا، أم فاسقًا، فيُعذَّبُ اللحمُ متصلًا بالروح، والروحُ متصلًا بالجسد، فتتألم الروحُ مع الجسدِ، وإنْ كان خارجًا عنه (١).

والدليلُ عندهم على أنَّ عذابَ القبرِ حقٌّ قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۙ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ۝١٠١﴾ [التوبة: ١٠١].

فقوله مرتين أراد به عذابًا في الدنيا، وعذابًا في القبر، ولا يجوز أن يُقال: أراد به عذابًا في الدنيا، وعذابًا في الآخرة؛ لأنه ذكر في الآية قوله: ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ۝١٠١﴾ [التوبة: ١٠١] يعني عذابًا في القيامة.

وكذلك استدلَّ الأشاعرة على أنَّ عذابَ القبر حقٌّ، وقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ۝٤٦﴾ [غافر: ٤٦].

فأثبتَ عَرْض آل فرعون على النار قبل يوم القيامة غدوًّا وعشيًّا، وليس ذلك إلا عذاب القبر (٢)، ووجه الاستدلال به: أن عذابَ القيامة دائمٌ لا ينقطع، وهذه الآية دلت على إثبات عذابٍ بُكرة وعشيًّا، ولأنَّه فصَل بين عذاب القيامة وبين عذابٍ قبله (٣).

وأما دليلهم من السنة فهو قول النبي ﷺ: «إنما القبرُ روضةٌ من رياض

---

(١) يُنظر: بحر الكلام، أبو المعين النَّسَفي، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٢) يُنظر: بحر الكلام، ص٢٥٢، أصول الدين، فخر الإسلام البزدوي، ص١٦٩.

(٣) يُنظر: الإشارات في علم الكلام، فخر الدين الرازي، ص٣٥، والمواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، ص٣٨١.

الجنة، أو حفرةٌ من حفر النار»⁽¹⁾، «وروضة الجنة لا تخلو من اللذات والراحة، وحفرة النيران لا تخلو من المحنة والمشقة، فثبت بهذه الدلائل أن عذابَ القبر حقٌّ، وهو للمسلم من الجائزات، وللكافرين من الواجبات»⁽²⁾.

ووافق الأشاعرة الماتريدية بالقول في أنَّ عذابَ القبر حقٌّ، قال الآمدي: «وقد اتفق سلفُ الأمة قبلَ ظهورِ الخلاف، وأكثرُهم بعد ظهوره على إثبات إحياء الموتى في قبورهم، ومسألة الملكين لهم، وتسمية أحدهم منكرًا، والآخر نكيرًا، وعلى إثبات عذاب القبر للمجرمين والكافرين»⁽³⁾.

وقد ورد إنكارُ جهم⁽⁴⁾ وبعضُ المعتزلة كضرار بن عمرو وبشر المريسي، وأكثرُ المتأخرين من المعتزلة ⁽⁵⁾ وبعضُ المرجئة، والخوارجُ، والجهميةُ لعذاب القبر؛ فإنَّهم أوَّلوا الآيات والأحاديث الواردة في عذاب القبر، وأنكروا دلالتهما على عذاب القبر⁽⁶⁾.

---

(١) أخرجه الترمذي، وقال عنه: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه»، [سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله، ٤/ ٦٣٩، رقم:(٢٤٦٠)].

(٢) ينظر: بحر الكلام، ص٢٥٢، فخر الدين الرازي، والإشارات في علم الكلام، ص٣٥٠.

(٣) يُنظر: أبكار الأفكار، ٤/ ٣٣٢، ويُنظر: الإرشاد، ص٣٧٥، والمواقف، الموقف السادس، ص٢٢٤.

(٤) يُنظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين العسقلاني، ص٩٩.

(٥) ينفي القاضي عبد الجبار هذا عن المعتزلة، ويعده من تشنيعات الخصوم عليهم، وينسب القول بإنكار عذاب القبر إلى ضرار بن عمرو، ويقول عنه: «إنه كان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجبرة»، يُنظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٧٣٠، وله أيضا، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٠١-٢٠٢.

(٦) ينظر: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الاشعري، ١/ ٢٤٧، مقالات الإسلاميين للأشعري، ١/ ٤٣٠، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية =

وتعليلهم: أن تعذيبَ مَن لا حياة له، والسؤال عنه.

والجواب منه مستحيلٌ؛ لما أنَّ ذلك ثبت بالدلائل التي لا وجه إلى ردها، واللهُ قادرٌ على إعادة نوع حياة مقدار ما يتألم به ويتلذذ، وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه، ولا أنْ يتحرك أو يضطرب، أو يُرى أثر العذاب عليه، حتى أنَّ الغريقَ في الماء أو المأكولَ في بطون الحيوانات، أو المصلوب في الهواء، يُعذَّبُ وإن لم نطَّلعْ عليه، ومَنْ تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته، لم يستبعد أمثال ذلك فضلًا عن الاستحالة(١).

وأما الذي تأكله السباع والطير، فيرى الماتريدية أن غايةَ ما في الأمر أنَّ بطنَ السبع يكون قبرًا له، فإعادة الحياة لجزء يدرك العذاب ممكنٌ، بل يجوز قيام الحياة بالجزء المنفرد، وإنْ صار الجسدُ ترابًا، والعظامُ رميمًا(٢).

وأجاب الأشاعرةُ عن ذلك بنفس المعنى تقريبًا، وأنه يجوز أنْ يكونَ المُدركُ للعذاب جزء من الباطن، وأنَّ المدركَ للعذاب والهم والحزن ليس اليد والرجل وغيرهما، بل المدركُ لذلك جزءٌ من الباطن من قلب أو غيره، ولا يشترط البنية المخصوصة؛ فيحصل لها الألم، وإِنَّ الذي تفرقت أجزاؤه بالحرق وأكل السباع، فالعقاب والثواب يحصلان لأرواحهم، كما ثبت أنَّ أرواحَ الشهداء يجعلها الله في

= للتراث، القاهرة ط: ٢، ١٩٧٧م، ص ١٢٤، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد (ت٤٥٦ هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٤/ ١١٧، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ١/ ٦٩، والمواقف، للإيجي، ٣/ ٥١٨.

(١) يُنظر: التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النَّسَفي، ص٣٥٣، ٣٥٤، وشرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص٦٧.

(٢) يُنظر: الهادي في أصول الدين، عمر بن محمد الخبازي، ص٢٣٤.

أجواف طير خضر⁽١⁾، وما ورد من هذا مما يدل على حصولهما للأبدان⁽٢⁾.

أما عموم المعتزلة كالجبائي⁽٣⁾ من المعتزلة وابنه⁽٤⁾ والبلخي⁽٥⁾ فأثبتوا عذاب القبر، ولكنهم نفوه عن المؤمنين، وأثبتوه لأصحاب التخليد من الكفار والفساق.

ونقل القاضي عبدُ الجبار إثباتَ عذابِ القبر ونعيمه عن مشايخ المعتزلة، ونسب إنكارَه إلى ضرار بن عمرو، وتأكيدًا لذلك فإنَّ ابنَ المرتضي ذكر أنَّ أبا علي الجبائي سأل الشحام⁽٦⁾ عن عذاب القبر فأجاب: «ما منا أحدٌ أنكره، وإنما

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب أرواح الشهداء في الجنة،، رقم (٤٩١٩)، ٣/ ١٥٠٢.

(٢) يُنظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، ص٣٨٣.

(٣) أبو هاشم الجبائي، عبد السلام بن أبي علي مُحَمَّد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار الناظرين على مذهب المعتزلة، والجبائي نسبه إلى جباء قرية من قرى البصرة، توفي ٣٢١هـ. ينظر: وفيات الأعيان، ٣/ ١٨٣.

(٤) الجبائي: هو القاضي أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف في الأصول وعلم الكلام، توفي ٤١٥ هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ٧/ ٢٤٤.

(٥) هو أبو القاسم البلخي: جويبر بن سعيد البلخي روى عن الضحاك ومحمد بن واسع وأبي سهل، وروى عنه الثوري وابن المبارك ويزيد بن هارون، قيل هو كوفي، ويقال كنيته أبو القاسم. ينظر: الجَرْح والتَّعْدِيل، لأبي مُحَمَّد عَبْد الرَّحْمَن بن أَبِي حاتم مُحَمَّد بن إدريس بن المنذر التَّمِيمي الرَّازي، (ت ٣٢٧ هـ)، دَار إِحْيَاء التُّرَاث العَرَبِيّ، ط١، بَيْرُوْت، ١٢٧١ هـ - ١٩٥٢م، ٢/ ٥٤٠.

(٦) يوسف بن عبد الله، أبو يعقوب الشحام مفسر معتزلي، من أهل البصرة، انتهت إليه رئاسة المعتزلة بها في أيامه، أخذ عن أبي الهذيل، وولي الخراج في أيام الواثق، من مصنفاته: الاستطاعة على المجبرة، وكتاب الإرادة، توفي (٢٨٠ هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي،=

يُحكى ذلك عن ضرار»⁽¹⁾.

وصرَّح ابن حزم: «بأنَّ المعتزلةَ أثبتوا عذاب القبر ونعيمه قائلًا: « ذهب أهل السنة وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة إلى القول به، وبه نقول لصحة الآثار عن رسول الله ﷺ»⁽²⁾.

مستدلين بقوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح: ٢٥]، فقالوا تعليقًا على هذه الآية: «فالفاء للتعقيب من غير مهلةٍ، وإدخال النار لا وجه له إلا التعذيب، وأما فائدة عذاب القبر وكونه مصلحةً للمكلفين، فإنهم متى أنهم أقدموا على المقبحات، وأخلُّوا بالواجبات عذبوا في القبر ثم بعد ذلك في نار جهنم، كان ذلك صارفًا لهم عن القبائح داعيًا إلى الواجبات»⁽³⁾، فأثبتوا عذاب القبر فعلًا، وبيَّنوا فائدته، وأبطلوا قولَ بعضِ الأشاعرة نسبة إنكار عذاب القبر للمعتزلة جميعهم⁽⁴⁾.

وقال البزدوي عن عذاب القبر: «وبعض أصحابنا قالوا: «إنا لا نشتغل بالكيفية: أي كيف يعذَّب؟ أصحابنا أو لكنَّ التعذيبَ ثابتٌ بالنصوص والأحاديث، فإنَّ الأحاديثَ فيه كثيرةٌ سمعناها من أئمة كثيرين»⁽⁵⁾.

= ١٠/ ٥٥٢-٥٥٣، والأعلام، للزركلي، ٨/ ٢٣٩.

(١) طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحيى بن المرتضي، تحقيق: سوسنه ديفلد - فلزر، ط: الثانية، (١٤٠٧ هـ-١٩٨٧م) بيروت، لبنان، ص ٧٢.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ٤/ ٥٥-٥٦

(٣) يُنظر: شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار الهمذاني، ص٧٣٠، وله أيضًا فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٠١-٢٠٢.

(٤) حيث نسب بعض الأشعرية للمعتزلة إنكار عذاب القبر، يُنظر: أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الدين، ص١٠٥، وأبو إسحاق الإسفراييني، التبصير في الدين، ص٦٦.

(٥) يُنظر: أصول الدين، فخر الإسلام البزدوي، ص١٦٨، وشرح الفقه الأكبر، أبو الليث السمرقندي، ص٨٠.

وأبو علي الجبائي خالف الكثيرَ من المعتزلة فإنه لم ينفِ سؤال القبر، ولكن أنكر تسميةَ الملكين بهذا الاسم حيث قال: إنما المنكرُ ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سُئل، والنكير إنما هو تقريعُ الملكين له(١).

وهذا أيضا ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار حيث قال: إنَّ تسميةَ ملائكة الله بما لا يليق بهم، وبما يقتضي استحقاق الذم، وذلك مما لا وجه له(٢).

وقال: إن ذلك مما لا يُهتدى إليه من جهة العقل، وإنما يُهتدى إليه بالسمع، غيرَ إن السمعَ ورد بأنه يوكل ذلك إلى ملكين: يُسمى أحدُهما منكرًا، والثاني نكيرًا، وإنَّ هذا بمنزلة غيره من الألقاب التي لاحظ لها في إفادة المدح والذم والثواب والعقاب، وعلى هذا الوجه قد سُمي الرجلُ المؤمن بظالم وصخر وكلب وكليب إلى ما شاكل ذلك، من غير أنْ يفيدَ أَنَّهُ مدحًا ولا ذمًّا، فيحتمل أنْ يُسمى من يُعذِب في القبر بذلك أيضًا، ويحتمل أن يُسمى بذلك من حيث يهجم على ذلك الحي عند إحياء الله إياه، وإكمال عقله على وجه ينكره فيُسمَّى لأجل ذلك منكرًا ونكيرًا(٣).

ثالثًا: السؤالُ في القبر

اتفق جمهور العلماء أن سؤالَ منكر ونكير حقٌّ، وأنَّ الإيمانَ به واجبٌ(٤).

وفيما يخص سؤال الـمَلكين في القبر، يقول الإمام الطحاوي رحمه الله:

---

(١) كتاب المواقف في علم الكلام، الإيجي، ٣/ ٥١٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٧٢٣.

(٣) يُنظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، عبد الجبار الهمذاني، ص٢٠٢، ٢٠٣، وشرح الأصول الخمسة، ص٧٣٤.

(٤) لمع الأدلة، الجويني، ١/ ١٢٧، والغنية في أصول الدين، عبد الرحمن بن محمد، ١/ ١٦٣، ينظر: شرح جوهرة التوحيد، البيجوري، ص٢٢٠.

«ونؤمن بمَلك الموت، الموكَّل بقبض أرواح العالمين، وبعذاب القبر لمن كان له أهلٌ، وسؤال منكرٍ ونكيرٍ في قبره عن ربه ودينه ونبيه على ما جاءت به الأخبارُ عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، والقبرُ روضةٌ من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران»⁽¹⁾.

ويرى الأشاعرة أن سؤالَ منكرٍ ونكير حقٌّ لورود الحديث الصحيح به⁽²⁾، ولا يجب إنكاره لاشتمال الحديث على تسمية المَلكين منكرًا ونكيرًا، وذلك اسم ذمٍّ، لأنه إنما يسميان بذلك لما يُستكره المسؤول رؤيتهما، لا سيما المُعاقب⁽³⁾.

وفي حقيقة الأمر: إنَّ إنكارَ من أنكر عذابَ القبرِ لم يقمْ على حجةٍ معقولة أو مقبولة، وعدم الرؤية ليس دليلًا على عدم حصول الشيء، فإنَّ الإنسانَ يجلس بين الجمع من أصحابه، وهو يعاني من ألم حاد في أعضائه أو في غيره، ولكنْ لا يرى أحدٌ من الحاضرين هذا الألم.

ويرتبط بعذاب القبر سؤال منكر ونكير، وجمهور العلماء على أنَّ سؤالَ منكر ونكير حقٌّ، وأنَّ الإيمانَ به واجبٌ؛ فقد وردت به الأخبار، فيجب التصديق به؛ لأنَّه ممكنٌ، إذ ليس يستدعي إلا إعادة الحياة إلى جزء من الأجزاء الذي به فهم الخطاب، وذلك ممكن في نفسه.

وقد وردت في ذلك عدةُ أحاديثَ صحيحة، منها: ما رواه الشيخان عن أنس بن مالك قال: قال نبي الله ﷺ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتَوَلَّى عَنْهُ

---

(١) متن العقيدة الطحاوية، ص٥٠.

(٢) الحديث أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، الحديث، ٢/ ٥٠٨، رقم:(١٣٣٨)، و مسلم، كتاب صفة النار، باب في سؤال القبر، الحديث، ٨/ ١٦١، رقم: (٢٨٧٠)، وليس فيه تسميةُ الملكين، وقد جاءت تسميتهما عند الترمذي، قال أبو عيسى: «حديث أبي هريرة حديث حسن غريب»، سنن الترمذي، كتاب الجنائز، باب عذاب القبر، ٣/ ٣٨٣، رقم: (١٠٧١).

(٣) يُنظر: الإشارة في علم الكلام، فخر الدين الرازي، ص٣٥٠.

أَصْحَابُهُ، إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ. قَالَ: يَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُقْعِدَانِهِ فَيَقُولَانِ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ؟»... الحديث(١).

ومنها أيضًا الحديث الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ يومًا: «يا عائشة! هذا جبريل يقرئك السلام، فقلت: وعليه السلام ورحمة الله وبركاته ترى»(٢).

ولا يدفع ذلك ما يُشاهد من سكون أجزاء الميت، وعدم سماعنا للسؤال له، فإن النائمَ ساكنٌ بظاهره، ويدرك بباطنه من الآلام واللذات ما يحس بتأثيره عند التنبه.

وقد كان رسول الله ﷺ يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده ومَنْ حوله لا يسمعونه ولا يرونه.

وفي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن النبي ﷺ مرَّ بقبرين فقال: «ليعذبان، وما يعذبان في كبير؛ أما أحدهما فكان لا يستبرئ من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة، فدعا بجريدةٍ رطبةٍ فشقها نصفين، وقال: لعله يُخففُ عنهما ما لم ييبسا»(٣).

ومنكر ونكير هما اللذان يقومان بالسؤال، ويختلفان عن الملكين الموكلين بحفظ كل إنسان(٤).

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (٢/ ٩٠) برقم: (١٣٣٨) (كتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعال)، وينظر: شرح جوهرة التوحيد، ص ٢٢٠.

(٢) صحيح البخاري، ٣/ ١٣٧٤، كتاب المناقب، باب فضل عائشة، رقم (٣٥٥٧)].

(٣) متفق عليه، [صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، ١/ ٨٨، باب من الكبائر ألا يستتر من بوله، رقم: (٢١٣)] و[صَحِيحِ مُسْلِمٍ، ١/ ٢٤٠، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، رقم: (٢٩١)].

(٤) ينظر: أصول الدين، للبغدادي، ص ٢٤٦.

المطلب الثاني: البعث والسؤال والكتاب والصراط والوزن والكتاب والحوض

قال المُصنِّف: [والبعثُ حقٌّ، والوَزْن حقٌّ، والكتاب حقٌّ، والسؤال حقٌّ، والحَوْض حقٌّ، والصراط حقٌّ].

إنَّ من أصول العقيدة الإسلامية الإيمانُ بالبعث وبالحساب والجزاء، وبالخلود في حياة قادمةٍ إمَّا في الجنة أبدًا، أو في النَّار أبدًا، وإنَّ إنكارَ البعث كان حُجَّةَ كفار قريش، كما كان حجةَ الكفار والمتشككين -عبر التاريخ - في نَبْذهم للدين، كفرًا برب العالمين، وجهلًا بطلاقة قدرته التي لا تحُدُّها حدودٌ، أو قياسًا للقدرة الإلهية بقدرات البشر المحدودة ظلمًا وعدوانًا، ومن ثمَّ عجز الكافرون عن تصور إمكان البعث، وما يتبعه من الحساب والجزاء، وفي التشكيك في ذلك، وهذا من صلب الدِّين الذي جاء به الأنبياء والمرسلون، وتكامل الحديث عنه فيما جاء به النبي الخاتم والرسول الخاتم صلى الله وسلم عليه وعليهم أجمعين.

والإيمان باليوم الآخر هو: الاعتقاد الجازم بأنَّ هناك يومًا آخرَ يُجازى فيه الإنسان على ما قدمت يداه في دار الدُّنيا، الحسنة بعشر أمثالها إلى أضعاف كثيرة، أما السيئة بمثلها قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيۡلِ﴾ [الأنعام: ٦٠].

وفي هذا اليوم يكون العرضُ، والحسابُ، وقراءة الكتاب، والثواب، فيه حياةٌ غير هذهِ الحياة يُنعَّم فيها الإنسان أو يُعذَّب على حساب عمله، كما دلَّ على ذلكَ الكتاب والسنة.

الفرع الأول: إثبات البعث والحساب

يختلف تعريف البعث بِاخْتِلَاف ما عُلِّق به، فقد يُطلق ويُراد به: -

الإرسال: يُقال: بعثت فلانًا، أو ابتعثته أي: أرسلته.

ويُقال البعث من النوم: يقال بعثه من منامه أي: أيقظه.

ويقال هو الإثارة: وهو أصل البعث، ومنه قيل للناقة: بعثتها، إذا أثرتها وكانت قبلُ باركةٌ.

وفي هذا قال الأزهري(١): قال الليث: «بعثت البعير فانبعث، إذا حللت عقاله وأرسلته لو كان باركًا فأثرته»(٢).

البعث لغة: الإرسال، بعثه يبعثه بعثا: أرسله وحده، وبعث به: أرسله مع غيره، وابتعثه أيضًا، أي: أرسله فانبعث(٣).

أما البعث شرعًا: هو إحياء الله للموتى وإخراجهم من قبورهم للحساب والجزاء.

قال الإمام ابن كثير: البعث: هو ميعاد قيام الأرواح والأجساد يوم القيامة(٤).

والبعث، والمعاد والحشر بمعنىً واحد، وهو أن يبعث الله تعالى

---

(١) تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، جزء ٢ ص ٣٣٤، ٣٣٥.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير جزء (٣) ص ٣٠٦.

(٣) ينظر: لسان العرب: (٢/ ١١٦) العين (٢/ ١١٢)، أساس البلاغة (١/ ٦٧).

(٤) ينظر: ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) تفسير القرآن العظيم، جزء ٣/ ٣٠٦.

الموتى من القبور، بأنْ يجمع أجزاءهم الأصلية، ويعيد الأرواح إليها، وهو حقٌّ -عندنا- بالنقل عن المُخبر الصادق، فالبعث بعد الموت حقٌّ، والتصديق به واجب، وإنَّ الله تعالى يحيي الخلق بعد فنائهم، قال تعالى: ذلك بأنَّ الله هو الحق، وأنَّه يحي الموتى، وأنَّه على كلِّ شيءٍ قديرٌ، وأنَّ الساعةَ آتيةٌ لا ريبَ فيها، وأنَّ اللهَ يبعث من في القبور، فالبعث الأول: مفارقة الروح للبدن ومصيرها إلى دار الجزاء الأول، والبعث الثاني: يوم يَردُّ الله الأرواحَ إلى أجسادها، ويبعثها من قبورها إلى الجنَّة أو النَّار⁽¹⁾.

وقال الشربيني⁽²⁾: أما البعث: فالمراد به المعاد الجسماني، فإنَّه عندَ الإطلاق؛ إذ هو الذي يجب اعتقاده ويكفر منكره.

والبعث يكون حينما تتعلق إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بذلكَ؛ فيخرجون من القبور حفاةً، عراةً، غرلًا بهما، ويُساقون ويُجمعون إلى الموقف؛ لمحاسبتهم، ونيل كلِّ مخلوقٍ ما يستحقه من الجزاء.

وهذا ما جاء في حكمة البعث مرادًا بها معناها الشرعي، الذي هو إرسال الحياة إلى الأموات، وإثارتها من جديد لما يُراد منها من الانطلاقة إلى الموقف للحساب.

قال الإمام أبو حنيفة - في كتابه (الوصية) -: «ونقرُّ بأنَّ اللهَ تعالى يُحيي هذهِ النفوس بعد الموت، ويبعثهم في يومٍ كان مقدارُه خمسينَ ألفَ سنةٍ؛ للجزاءِ، والثواب، وأداء الحقوق؛ لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦﴾ [الحج: ٦]»⁽³⁾.

---

(١) دستور العلماء (١/ ١٧٠).

(٢) ينظر: السراج المنير جزء ٢/ ٢١٥.

(٣) أبو حنيفة النعمان، وصية الإمام أبي حنيفة في التوحيد، ص٦٣٧.

ولقد أخبرت رسلُ الله تعالى بهذا المعاد، وتواطأت على إثباته الكتبُ السّماوية، وعُدَّ الإيمان به رُكنًا من أركان الإيمان؛ فلا يكون العبدُ مؤمنًا إلا إذا آمن به جميعًا(١).

والإيمان باليوم الآخر ركنٌ أساسٌ من أركان العقيدة الإسلامية؛ بدلالة النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية الواردة في ذلك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥﴾ [البقرة: ٢٨٥].

ولقد «أجمع المسلمون على أنَّ الله يُحيي الأبدان بعد موتها، ويبعث الموتى من القبور، ومن أجواف الوحوش، ومن حواصل الطيور، بأنْ يجمع أجزاءهم الأصلية بعد إعادة ما فَنِيَ منها بعينه، ويعيد الأرواحَ إليها، وهذا هو النشرُ، ثم يسوقهم إلى الموقف، وهذا هو الحشر، فيجزيهم إنْ خيرًا، فخيرٌ، وإنْ شرًّا، فشرٌّ»(٢).

فقضية البعث قضيةٌ جوهريةٌ، وهي مَفرِقُ طريقٍ بينَ الإيمان والكفر، وبينَ التزام الشريعة والانحراف عنها، فالذي يؤمن بالبعث سوف يُدخِل مسألة البعث ضمن حساباته، بمعنى أنَّه في كلِّ مسألةٍ تعرِض له سيراعي عواقبها بعد البعث؛ لأنَّه يؤمن بالبعث، ويعلم أنَّه صائرٌ إليه، فسينظر في أي مسألةٍ أو قضيةٍ تَعرِض له؛ هلْ هي تنفعه في يوم البعث أو تضرُّه.

وأورد العظيم آبادي: البعث غير الحشرِ، فقد يجوز أنْ يكون البعثُ

---

(١) ينظر: منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة لمحمد إسحاق كندو/ ص ١٢٨٠.

(٢) ينظر: شرح الفقه الأكبر، أبو الليث السمرقندي، ص٨٧.

مع الثياب، والحشر مع العُرِى والحفاة، وقد يكون الحشرُ في الأكفان خاصًا بالشهداء، وقال الهروي: ليس قولُ من ذهب به إلى الأكفان بشيءٍ؛ لأنَّ الإنسان إن ما يُكفَّن بعدَ موته(١).

قال السمرقندي: «إنَّه ينبغي له - أي: العبد- أن يُقِرَّ بالبعث بعدَ الموت، ومنْ أنكر البعث، فهو كافرٌ يُسمَّى دهريًّا، وأنَّ البعثَ حقٌّ: لقوله تعالى: ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً أُخۡرَىٰ﴾ [طه: ٥٥]، ومنْ أنكر هذا فهو كافرٌ»(٢).

- وأنكرت الدهريةُ البعثَ يوم القيامة، والدهرية: هم الذين يجحدون الخالق المدبر العالم القادر، ويزعمون أنَّ العالمَ يسير بنفسه بلا خالقٍ، ويقولون ببقاء الدهر، قال الله تعالى إخبارًا عنهم: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٢٤﴾ [الجاثية: ٢٤]، فمعَ إنكارهم للخالق، أنكروا البعث والنشور، وكذَّبوا الرسل من غير دليلٍ لهم ولا برهان(٣).

أمَّا مَن أنكر، فإنَّا لا نحتجُّ عليه ولا على الكفار بهذه النصوص، بل الاحتجاج عليه بدليل آخر، فإنَّا نثبتُ عليهم رسالة رسولنا بالدلائل المُعجزة، ثم نثبت البعث بكتاب الله تعالى، وهناك دليلٌ من المعقول، وهو أنَّ اللهَ تعالى حكيمٌ عدلٌ، وإنَّا نرى في الدنيا أشياء لا تُرضي الحكيم العدل، وهي: ظلم الناس بعضهم بعضًا، وغير ذلكَ من الأعمال الخسيسة التي لا يرضى بها الحكيم العدل، ولا بُدَّ من زمانٍ يُنصف المظلوم من الظالم فيه، ويُهذَّب من اشتغل بأعمالٍ خسيسة، وليس ذلكَ إلا في الدار الآخرة(٤).

ثمَّ من المعقول في المسألة أنَّ الحكمة تقتضي الفصل بين المُحق

---

(١) سلام الأحكم، أبو الليث السمرقندي، ص١٦٣، ١٦٤.

(٢) عون المعبود (٨/ ٢٦٧).

(٣) يُنظر: نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، ص١٢٣.

(٤) يُنظر: أصول الدين، فخر الإسلام البزدوي، ص١٥٦، ١٥٧.

والـمُبطل على وجهٍ يضطر المبطلَ إلى معرفة حال البطلان؛ لئلا تبقى له ريبةٌ في ذلك الشأنِ، وليست الدنيا بدارِ هذا الاضطرار؛ لأنَّها خُلقت للابتلاء والاختبار، فلا بُدَّ من دار يقع فيها هذا الأمر المختار، ولأنَّه قد يموت الـمُحسن والمسيء قبلَ أنْ يصل إليهما ثوابٌ أو عقابٌ، فلولا حشرٌ ونشرٌ يصل بهما الثواب إلى المحسن والعقابُ إلى المسيء؛ لكانت هذه الحياة عبثًا، وقد قال الله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨﴾ [الدخان: ٣٨](١).

وأنكر الفلاسفة بعث الأجساد:

وهؤلاء قد أنكروا بعث الأجساد رغم وضوح دليله وإجماع أهل الرأي.

قال ابن الجوزي: «وقد أنكر الفلاسفة بعث الأجساد، وردَّ الأرواح إلى الأبدان»(٢).

قال الإيجي: «أجمع أهل الملك عن آخرهم على جواز وقوعه، وأنكرهما الفلاسفة»(٣).

وهم - بلا شك - يخالفون في هذا الإنكار جميع أهل الملل والإسلام.

فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الذي خلقها أوَّل مرَّةٍ في الدنيا، وبعث فيها الروح، قادرٌ على أنْ يعيدها مرةً أخرى، ويبعث فيها الروح، كما بعثها في أوَّلِ مرةٍ، قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤﴾ [القيامة: ٣-٤].

وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ۝١٧ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ۝١٨﴾ [نوح: ١٧-١٨].

---

(١) يُنظر: ضوء المعالي شرح بدء الأمالي، علي بن سلطان القاري، ص٣٠٠.

(٢) تلبيس إبليس، ص ٤٧.

(٣) ينظر: المواقف في علم الكلام، ص ٢٠١.

الفرع الثاني: إثبات السؤال والكتاب

والسؤال يوم القيامة حقٌّ؛ لقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٩٣﴾ [الحجر: ٩٢-٩٣]، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنَّ اللهَ يُدني العبد منه يومَ القيامة، فيضع عليه كنفه ويستره من الناس، ويقرره بذنوبه، فيقول: أتعرف ذنب كذا وكذا؟ فيقول: نعم، أي رب، ويقول: أتعرف ذنب كذا وكذا؟ فيقول: نعم، أي رب، فإذا قرَّره بذنوبه، ورأى أنَّه قد هلك قال: إنِّي قد سترتها عليك اليوم، قال: ثم يُعطى كتاب حسناته، قال: وأمَّا المنافق أو الكافر، فإنَّه يُنادى عليهما على رؤوس الأشهاد: ﴿وَيَقُولُ ٱلْأَشْهَـٰدُ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ ۝١٨﴾ [هود: ١٨] الآية»⁽¹⁾، فسؤال العبد حقٌّ، وهو ما يحصل مع العبد يومَ القيامة⁽²⁾.

وقراءة الكتب حقٌّ، وإنَّ الملائكة يكتبون حسنات العباد وسيئاتهم على الكتب، فتقرَأ عليهم يومَ القيامة، وفي كتاب الله تعالى ما يدلُّ على ذلك، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق: ٧-٨]، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۝١٠ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ۝١١﴾ [الانشقاق: ١٠-١١]، وقال في موضع آخر: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَـٰبِيَهْ ۝١٩﴾ [الحاقة: ١٩] ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَـٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَـٰبِيَهْ ۝٢٥﴾ [الحاقة: ٢٥]، فثبت بهذه

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المظالم، باب قول الله تعالى: ألا لعنة الله على الظالمين، ٢/ ٨٦٢، رقم (٢٣٠٩)، ومسلم، كتاب التوبة، باب النجوى، ٨/ ١٠٥، رقم (٢٧٦٨).

(٢) يُنظر: شرح العقائد النَّسفية، سعد الدين التفتازاني، ص٦٩.

النصوص: أنَّ الكتابَ والحساب حقٌّ. (١).

وبما ذكرنا من النصوص نرى أنَّ البعثَ حقٌّ؛ وذلك لما جاء من الدلائل التي تُثبت ذلك، وأنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ لم يكن ليخلق الناس عبثًا، فلا بُدَّ من يومٍ يُبعث فيه الناس؛ ليلاقوا ربهم، وعليه حسابهم.

۞ ۞

---

(١) يُنظر: أصول الدين، فخر الإسلام البزدوي، ص١٦٥.

الفرع الثالث: الوزن حق

الميزان في اللغة: معروفٌ، وأصله: معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص⁽¹⁾. قال ابن فارس: «الواو والزاء والنون: بناءٌ يدلُّ على تعديلٍ واستقامة: ووَزَنْتُ الشّيءَ وزْنًا. والزِّنَة قَدرُ وزنِ الشَّيء»⁽²⁾.

وأصله موزان، وانقلبت الواو ياءً لكسر ما قبلَها، وقام ميزان النهار، أي: انتصف، ووزنت الشيء وزنا وزنة، ويُقال: وزنت فلانًا ووزنت لفلان⁽³⁾.

والميزان لغة: اسمٌ للآلة التي تُوزن بها الأشياء، والوزن: معرفة قدر الشيء، يُقال: وزنته وزنًا وزنة، والمتعارف في الوزن عند العامة: ما يقدر بالقسط والقبان⁽⁴⁾.

والميزان شرعًا: هو ما يَنصِبُه الله -يومَ القيامة- لوزن أعمال العباد؛ ليجازيهم على أعمالهم، وهو ميزانٌ حسيٌّ له كفَّتان ولسان⁽⁵⁾.

واختلف العلماء في الميزان على قولين⁽⁶⁾:

---

(١) مُعْجَم مَقَايِيس اللُّغَة، ٢/ ٢١٥.

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس: ٦/ ١٠٦.

(٣) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري: ٦/ ٢٢١٣.

(٤) المفردات: (٥٢٢).

(٥) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب: (ص: ١٦١)، والفصل في الملل والأهواء والنحل أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦ هـ)، مكتبة الخانجي- القاهرة: (٤/ ٥٤).

(٦) رسالة في التوحيد: ١١٤.

القول الأول: أنَّ اللهَ تعالى ينصِب ميزانًا، له لسانٌ وكفتان -يوم القيامة- تُوزن به أعمال العباد خيرُها وشرُّها، وهذا قول الجمهور.

قال الغزالي: الميزان ذو الكفتين واللسان تُوزن به الأعمال بقدرة الله تعالى؛ لتمام العدل وتُوضح صحائف الحسنات⁽¹⁾.

قال السفاريني: هو ميزانٌ حقيقيٌّ له لسان وكفتان، تُوزن به السيئات والحسنات⁽²⁾.

فالميزان جسمٌ محسوسٌ ذو لسانٍ وكفتين، والله تعالى يجعل الأعمال والأقوال كالأعيان موزونة، أو تُوزن صحفها، وهو قول كثير مِن أهل السنة والجماعة.

واستدلُّوا بأدلةٍ كثيرةٍ من القران الكريم والسنة النبوية التي وردت في الميزان، وسأكتفي بذكر بعضها، وهي على النحو الآتي:

١- قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨، ٩].

قال القرطبي: «والمراد بالوزن وزنُ أعمال العباد بالميزان، وقد أجمعت الأمَّة في الصدر الأولِ على الأخذ بهذهِ الظواهر من غير تأويلٍ، وإذا أجمعوا على منع التأويل وجب الأخذُ بالظاهر، وصارت هذهِ الظواهرُ نصوصًا»⁽³⁾.

والوزن أي: الميزان الذي تُوزن به الأعمال، وهو مقابلتها بالجزاء، أي:

---

(١) ينظر: إحياء علوم الدين للغزالي: ١/ ٩٢.

(٢) ينظر: لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ١٨٤.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٧/ ١٦٤-١٦٥.

أنَّ الله عَزَّوَجَلَّ يَزِن أعمال خلقه بميزانٍ له لسانٌ وكفتان، ينظر إليه الخلائق إظهارًا للعدل، وقطعًا للمعذرة⁽¹⁾.

٢- قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء:٤٧].

قال القرطبي: «فقِيل: إنَّه يدلُّ بظاهره على أنَّ لكلِّ مكلَّفٍ ميزانًا تُوزن به أعماله، فتوضع الحسنات في كفَّة، والسيئات في كفة»(٢).

قال ابن كثير: «أي: ونضع الموازين العدل ليوم القيامة، والأكثرُ على أنَّه إنَّما هو ميزانٌ واحدٌ، وإنَّما جُمِع باعتبار تعدد الأعمال الموزونة فيه»(٣).

٣- قوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢-١٠٣].

قال الطبري: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ موازينُ حسناته، وخفت موازينُ سيئاته ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ يعني: الخالدون في جنات النَّعيم يقول: ومن خفَّت موازينُ حسناته فرجَحَت بها موازينُ سيئاته چ يقول: غبنوا أنفسهم حظوظها من رحمة الله يقول: هم في نار جهنم»(٤).

فثُقْل موازين العباد يُقصد يها من رجَحَت حسناتهم على سيئاتهم ولو بواحدة، وبهذا فازوا بالنَّجاة من النَّار وأُدخِلوا الجنة، وأمَّا خِفَّتُها فيُقصَد بها من

---

(١) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري: ١٢/ ٣١١ـ٣١٢، معالم التنزيل للبغوي: ٣/ ٢١٤، لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن: ٢/ ٢١٠ـ٢١١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١١/ ٢٩٣.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٥/ ٣٤٥.

(٤) جامع البيان للطبري: ١٩/ ٧٣.

ثَقُلت سيئاتهم على حسناتهم، وبها خابوا وهلكوا⁽١⁾.

٤- عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ قال: «كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ: سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيمِ، سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ»⁽٢⁾.

قال الإمام الكرماني: «الميزان أي: الذي يُوزَن به -في القيامة -أعمال العباد»⁽٣⁾.

وقال العيني: « ثقيلتان في الميزان، الثِّقل فيه على حقيقته؛ لأنَّ الأعمالَ تتجسم عندَ الميزان، والميزان: هو الذي يوزن به -في القيامة- أعمالُ العباد»⁽٤⁾.

٥- عن النضر بن أنس بن مالك عن أبيه قال: سألت النبي ﷺ أنْ يشفع لي يوم القيامة فقال: «أنا فاعلٌ، قال: قلت: يا رسول الله، فأين أطلبك؟ قال: اطلبني أوَّلَ ما تطلبني على الصراط، قال: قلت: فإنْ لم ألقَكَ على الصراط؟ قال: فاطلبني عند الميزان، قلت: فإن لم ألْقَك عند الميزان؟ قال: فاطلبني عند الحوض؛ فإنِّي لا أخطئ هذهِ الثلاث المواطن»⁽٥⁾.

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٥/ ٤٩٧.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»(٨/ ٨٦) برقم: (٦٤٠٦) (كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح)، (ومسلم في «صحيحه» (٨/ ٧٠) برقم: (٢٦٩٤) (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء)

(٣) الكواكب الدراري للكرماني: ٢٢/ ١٨٥.

(٤) عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني: ٢٣/ ٢٦.

(٥) سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في شأن الصراط: ٤/ ٦٢١، برقم: ٢٤٣٣، قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

لقد نقل جمعٌ من العلماء إجماع الأمَّة على إثبات الميزان.

١- قال أبو الحسن الأشعري: «فقال أهل الحق له لسانٌ وكفتان، تُوزَن في إحدى كفتيه الحسنات، وفي الأخرى السيئات، فمنْ رجَحَت حسناته، دخل الجنَّة، ومنْ رجَحَت سيئاتُه دخل النار، ومنْ تساوت حسناته وسيئاته تفضَّل الله عليه فأدخله الجنة»⁽¹⁾.

القول الثاني: الميزان: هو العدل والقضاء في تقدير ما به يكون الجزاءُ على الأعمال؛ لأنَّ حملَ الوزن على هذا المعنى شائعٌ في اللغة، فهو ميزانٌ كميزان الشعر، وفائدته إظهار العدل والمبالغة في الإنصاف والإلزام قطعًا لاعتذار العباد، وهو قول الجهمية وبعض المعتزلة⁽²⁾. وهذا قول الضحَّاك⁽³⁾ والأعمش، وفي رواية عن مجاهد⁽٤⁾ ⁽٥⁾ من أهل السنة والجماعة.

وذهب المعتزلة إلى أنَّ الميزانَ هو العدل؛ لأنَّ الأعمالَ عندهم هي أعراض، والأعراض يَستحيِل وزنها إذ لا تقوم بنفسها⁽٦⁾.

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري: ٤٧٢.

(٢) ينظر: أصول الدين، لعبد القاهر البغدادي: ٢٤٥، الكواكب الدراري للكرماني: ٢٥/ ٢٤٨-٢٤٩.

(٣) الضحاك بن مزاحم الهلالي أبو القاسم، صدوق كثير الإرسال، (ت١٠٠ هـ)، ينظر: تهذيب التهذيب: ٢/ ٢٢٦، وصفة الصفوة: ٤/ ٥٠.

(٤) مجاهد بن جبر المخزومي بالولاء المكي الثقة إمام التفسير من أئمة التابعين (ت١٠١ هـ)، ينظر: حلية الأولياء: ٣/ ٢٧٩/ صفة الصفوة: ٢/ ٢٠٨.

(٥) النهاية في الفتن والملاحم لابن كثير: ٢/ ٣٥.

(٦) ينظر: أصول الدين، د. رشدي علي ٤٧٢-٤٧٣. وتساءل المعتزلة: كيف يتصور وزن الأعمال وهي أعراض، والأعراض لا توصف بالخفة والثقل؟

واستدلوا بأدلة عقلية منها:

١- إنَّما هو مجازٌ عن العدل.

٢- أن وزنَ الأعمال مستحيلٌ، إذ هي أعراض، والأعراض لا ثِقَل لها ولا خِفَّة؛ فتوزن.

٣- أنَّ قدْرَ هذه الأعمال معلومٌ عند الله عَزَّوَجَلَّ ولا فائدةَ في الوزن⁽¹⁾.

ورُدَّ عليهم بردود منها:

قال الطبري: «وزنُ ذلك نظير إثباته إيَّاه في أمِّ الكتاب، واستنساخه ذلك في الكتاب من غير حاجةٍ به إليه، ومن غير خوفٍ من نسيانه، وهو العالم بكل ذلك في كلِّ حالٍ ووقتٍ قبلَ كونه، وبعدَ وجوده؛ بل ليكون ذلك حجَّةً على خلقه، كما قال -جلَّ ثناؤه -في تنزيله: (كلُّ أمَّةٍ تُدعَى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون، هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق.. الآية)، فكذلك وزنه تعالى أعمال خلقه بالميزان حجةٌ عليهم ولهم، إمَّا بالتقصير في طاعته والتضييع، وإمَّا بالتكميل والتتميم»⁽²⁾.

وردَّ القاضي عبد الجبار على المنكرين من أصحابه قائلًا: « ليس يُمتنع أن يجعل الله تعالى النور علَمًا للطاعة، والظلم أمارةً للمعصية، فيجعل النور في إحدى الكفتين، والظلمة في الكفة الأُخرى، فإنْ ترجَّحت كفة النور، حكَم لصاحبها بالثواب، وإنْ ترجَّحت الأخرى حكم له بالأخرى، وكما لا يُمتنع ذلك؛ فكذلك لا يُمتنع أنْ يجعل الطاعات في الصحائف، ثمَّ تُوضع صحائف الطاعات

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٧٣٥، مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري: ٤٧٢-٤٧٣.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري: ٨/ ٢٠٦.

في كفة، وصحائف المعاصي في كفة، فأيُّهما ترجَّحت حكَم لصاحبها به، هذا هوَ كيفية ذلك»(١).

أمَّا القرطبيُّ فردَّ على الذين أنكروا الميزان، وأوَّلوا النصوصَ الواردة فيه، وحملوها على غير محملها قائلًا: «قال علماؤنا: ولو جاز حملُ الميزان على ما ذكروه؛ لجاز حمل الصراط على الدين الحق، والجنَّة والنَّار على ما يُردُّ على الأرواح دون الأجساد من الأحزان والأفراح، والشياطين والجنِّ على الأخلاق المذمومة، والملائكة على القوى المحمودة، وهذا كلُّه فاسدٌ؛ لأنَّه ردٌّ لما جاء به الصادق، وفي الصحيحين: فيُعطى صحيفة حسناته، وقوله: فيُخرج له بطاقة، وذلك يدل على الميزان الحقيقي»(٢).

وأُجيب أيضًا: بأنَّ فائدتَه أنَّ جميعَ المكلفين يعلمون -يَوْمَ القيامة- أنَّهُ - تعالى -مُنَزَّهٌ عن الظُّلْم والجَوْرِ، ويظهر ذلك الرجحان لأهل الموقف، فإنْ رجَحَت الحسنات ازداد فَرَحُهُ وسُرُورُهُ، وإنْ كان بالضِّدِّ فيزداد غَمُّهُ(٣).

وذهب ابن حزم إلى أنَّ وصفَ الميزان بالكفتين لم يَرِد في النصوص؛ فلم يُحكم بصفته، وهذا ما جاء صريحًا في كلامه عن الميزان إذ يقول: «أمَّا منْ قال بما لا يدري أنَّ ذلك الميزان ذو كفتين، فإنَّما قاله قياسًا على موازين الدنيا، وقد أخطأ في قياسه إذ في موازين الدنيا ما لا كفة له، وأما نحنُ فإنَّما اتبعنا النصوص الواردة في ذلك فقط، ولا نقول إلا بما جاء به قرآنٌ أو سنةٌ صحيحةٌ عن النبي ﷺ ولا ننكر إلا ما لم يأتِ فيهما، ولا نكذِّب إلا بما فيهما إبطاله»(٤).

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٧٣٥.

(٢) التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي: ٧٢٥.

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب لأبي حفص الدمشقي: ٩/ ٢٣.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ٤/ ٥٥.

وأُجِيب عن قول المعتزلة باستحالة وزن الأعمال؛ لأنَّها أعراضٌ منعدمةٌ بقوله: «قد سئل النَّبي ﷺ عن هذا فقال: «تُوزَن صحائفُ الأعمال»⁽¹⁾، فإنَّ الكرامَ الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائفَ هي أجسام، فإذا وُضِعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها مَيلًا بقدر رتبة الطاعات، وهو على ما يشاء قدير»⁽²⁾.

وأجاب ابن كثير عن قول الضحاك والأعمش ومجاهدٍ قائلًا: « قلت: لعلَّ هؤلاءِ إنَّما فسروا هذا عند قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝﴾ [الرحمن: ٧-٨] فالميزان في قوله: ووضع الميزان، أي: العدل، أمر الله عباده أن يتعاملوا به فيما بينهم، فأمَّا الميزان المذكور في زِنَة القيامة، فقد تواترت بذكره الأحاديثُ كما رأيت، وهو ظاهر القرآن فمن ثَقُلت موازينُه، ومن خفت موازينه، وهذا إنَّما يكون للشيءِ المحسوس»⁽³⁾.

ونسب إنكارَه الى المعتزلة كثيرٌ من العلماء⁽⁴⁾ ولكنَّ القاضي عبد الجبار صرَّح بإثباته قائلًا: «ولم يُرِد الله – تعالى –بالميزان إلا المعقولَ منه المتعارف عليه فيما بيننا دونَ العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس؛ لأنَّ الميزان وإنْ ورد بمعنى العدل في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥] فدلَّ ذلك على طريق التوسُّعِ والمجاز، وكلام الله تعالى –مهما أمكن حمله على الحقيقة

---

(١) الحديث روي عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا كما في فتح البَاري: ١٣ / ٥٣٩. نقلًا عن القرطبي.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد: ١٣٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: ١٤/ ٢٢، الجامع لأحكام القران للقرطبي: ٧/ ١٦٥، التحرير والتنوير لابن عاشور: ٨/ ٢٤.

(٤) ينظر: الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني: ٥٦٥،

-لا يجوز أنْ يُعدَل به عنه إلى المجاز، يبين ذلكَ ويُوضِّحُه أنَّه لو كان الميزانُ إنَّما هو العدل؛ لكان لا يثبُت للثِّقَل والخِفَّة فيه معنى؛ فدلَّ على أنَّ المرادَ به الميزانُ المعروف الذي يشتمل على ما تشتمل عليه الموازينُ فيما بيننا»(١)، وقال أيضًا: «أنَّ أكثر أهل العدل يُثبتون الموازينَ ولا ينكرونها، وإنَّما أنكره بعضهم»(٢) ويدلُّ كلامه هذا على أنَّ إنكارَ الميزانِ ليس قولًا لكلِّ المعتزلة.

وحصل عند أهل السنة خلافٌ فيما يوزن في الميزان يوم القيامة:

١- الميزان واحدٌ أم متعددٌ: لقد ورد ذكر الميزان في القران الكريم بلفظ الجمع، منها: قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَلَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗاۖ وَإِن كَانَ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٍ أَتَيۡنَا بِهَاۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وجاء في السُّنة المطهَّرَة بلفظ الإفراد والجمع؛ ولوروده بلفظ الجمع والإفراد اختلف العلماء فيه أهو واحدٌ أم متعددٌ على قولين:

القول الأول: إنَّها موازين ولكلِّ عملٍ أو عاملٍ ميزانٌ، وممن ذهب إليه الإمام الكرماني والرازي(٣).

القول الثاني: إنَّه ميزانٌ، ولفظ الموازين: هو جمع ميزانٍ باعتبار الأعمال أو الموزونات، وهذا قولُ الجمهور(٤).

قال الرازي في تفسيره: «الأظهر إثبات موازينَ في يوم القيامة لا ميزانًا

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٧٣٥.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار: ٢٠٤.

(٣) مفاتيح الغيب للرازي: ١٤/ ٢٣.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٧/ ١٦٦، تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي: ٤/ ٢٧١، لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ١٨٦، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي: ٧٣٤-٧٣٥.

واحدًا، والدليل عليه قوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقال في هذه الآية فَمَن ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ، وعلى هذا فلا يَبعُد أنْ يكون لأفعال القلوب ميزانٌ، ولأفعال الجوارح ميزانٌ، ولما يتعلق بالقول ميزانٌ آخر»(١).

والقول بأنَّ الميزان واحدٌ لا متعدد لجميع الأعمال هو الأشهرُ عند علماء أهل السنة والجماعة(٢).

٢- الخلاف فيما يُوزن في الميزان.

إنَّ الأحاديثَ التي وردت في الميزان تدلُّ على أنَّ الموزوناتِ تشمل ثلاثةَ أشياء: **الأعمالَ وصحائفَها والعامل**، وأنَّ العلماءَ اختلفوا فيما بينهم في الموزون، فبعضهم يُثبِت أنَّ الذي يُوزن هو العمل، وبعضهم صحف الأعمال، وبعضهم يُثبِت وزنَ الكُلِّ، والأخيرُ يجمعها، وأقوالهم على النحو الآتي:

القول الأول: الموزون هي الأعمال نفسُها، حيثُ تتجسد أو تُجعَل أجسامًا، ثُمَّ تُوزَن، وهو قول ابن عباسٍ وكثيرٌ من أهل السنة، ورجَّحه ابن حجر(٣).

القول الثاني: الموزون هي صحائفُ الأعمال، وأمَّا الأعمال فإنَّها أعراضٌ؛ فلا تُوصَف بثِقَلٍ ولا خِفَّةٍ، وهو مذهب عامة المفسرين، ورجَّحه ابن عبد البر والقرطبي والغزالي والبغدادي والسيوطي والسفاريني(٤).

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي: ١٤/ ٢٣.

(٢) ينظر: تفسير القران العظيم لابن كثير: ٥/ ٣٤٥، فتح الباري لابن حجر: ١٣/ ٥٣٨. روح المعاني للآلوسي: ١٧/ ٥٤.

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر: ١٣/ ٥٣٩، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، للقنوجي: ١٢٤، مدارك التنزيل للنسفي: ٢/ ٤٢.

(٤) ينظر: إحياء علوم الدين للغزالي: ١/ ١١٤، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري: ٣/ ١٢١، مفاتيح الغيب للرازي: ١٤/ ٢٢، أنوار التنزيل =

القولِ الثالث: الموزون هو العامل والعمل والصحائفُ، وهو قول طائفةٍ من أهل العلم منهم ابن كثير.

والصحيح أنَّ الأعمالَ هي التي تُوزَن، وهو مذهبُ كثير من أهل السنة أنَّ الأعمالَ تُجسَّد أو تُجعَل في أجسام؛ فتصير أعمالُ الطائعين في صورةٍ حسنة، وأعمالُ المسيئين في صورةٍ قبيحة، ثُمَّ تُوزَن⁽¹⁾.

قال ابن حجر: «والصحيح أنَّ الأعمالَ هي التي تُوزَن، وقد أخرج أبو داودٍ والترمذي، وصحَّحه ابن حبان، عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «ما يُوضَع في الميزان يومَ القيامة أثقلُ من خُلُقٍ حسن»⁽²⁾.

وفي حديث جابرٍ رفعه: «تُوضَع الموازينُ يوم القيامة فتُوزَن الحسنات والسيئات، فمن رجَحَت حسناته على سيئاته مثقالَ حبَّةٍ دخل الجنة، ومن رجَحَت سيئاته على حسناته مثقالَ حبَّةٍ دخل النَّار⁽³⁾»⁽⁴⁾.

وقالت الكرامية في وزن الأعمال: إنَّها تُوزَن أجسامٌ يخلقها الله بعدد الأعمال⁽⁵⁾.

= وأسرار التأويل للبيضاوي: ٢/ ٢٣٩، الجامع لأحكام القران للقرطبي: ٧/ ١٦٥، الكواكب الدراري للكرماني: ٢٥/ ٢٤٨-٢٤٩، البدور السافرة في أحوال الآخرة للسيوطي: ٣٣٠-٣٣١، لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ١٨٧، أصول الدين للبغدادي: ٢٤٧، المواقف للإيجي: ٣/ ٥٢٦.

(١) ينظر: فتح الباري: ١٣/ ٥٣٩.

(٢) أخرجه أبو داود ٥/ ص ١٤٩، ١٥٠، رقم (٤٧٩٩)؛ والترمذي ٤/ ص ٣١٩، رقم (٢٠٠٣).

(٣) أخرجه أبو داود في نفس الحديث السابق ٥/ ص ١٤٩، ١٥٠، رقم (٤٧٩٩١).

(٤) ينظر فتح الباري: ١٣/ ٥٣٩.

(٥) أصول الدين للبغدادي: ٢٤٦.

وحجَّتهم في ذلك: أنَّ الأعمالَ أعراضٌ لا تقبل الوزن، وإنَّما يقبل الوزن الأجسام(١).

وأُجِيب عن هذا القول بأنْ يكون الوزنُ للصحف التي سُجِّلت فيها أعمالُ بني آدم(٢).

ونقل ابن حجر عن بعضهم: أنَّ الميزان هو تمثيلٌ في الحديث الذي يرويه أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله عَزَّ وَجَلَّ: أَنْفِقْ أُنْفِقْ عليك، وقال: يد الله ملأى لا تُغِيضُها نفقةٌ سحَّاء الليل والنهار، وقال: أرأيتم ما أنفق منذُ خلق السماء والأرض، فإنَّه لم يُغِض ما في يده، وكان عرشُه على الماء، وبيده الميزان يَخفِضُ ويَرفَع»(٣) الحديث.

قالوا: «إنَّ الميزان -هنا مَثَل- والمراد القسمةُ بينَ الخلق، وإليه الإشارة بقوله: يَخفِض ويَرفَع، ومعنى الميزان: أنَّه قدَّر الأشياء ووقَّتها وحدَّدها، فلا يَملِك أحدٌ نفعًا ولا ضَرًا إلا منه وبه»(٤).

وقال ابن حجر: «والأولى أنْ يُفسَّر بمعنى الميزان؛ لِيُوافق، فإنَّ الذي يُوزَن بالميزان يَخِفُّ ويَرجَح فكذلك ما يقبض، ويُحتمَل أنْ يكون المرادُ بالقبض المنع؛ لأنَّ الإعطاء قد ذُكِر في قوله -قبل ذلك- سَحَّاء الليل والنهار»(٥).

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية: ٤٧٤.

(٢) أصول الدين للبغدادي: ٢٤٦.

(٣) صَحِيح الْبُخَارِيّ: ٤/ ١٧٢٤ باب قوله وكان عرشه على الماء رقم (٤٤٠٧).

(٤) فَتح البَارِي: ١٣/ ٣٩٥.

(٥) المصدر نفسه: ١٣/ ٣٩٥-٣٩٦.

الفرع الرابع: إثبات الصراط

الصراط في اللغة: -الطريق الواضح، من سرطت الشيء إذا ابتلعته؛ لأَنَّه يبتلع المارة⁽¹⁾، أصله السراط بالسين، انقلبت سينه مع الطاء صادًا؛ لقرب مخرجها⁽²⁾.

قال ابن فارس: «الصاد والراء والطاء وهو من باب الإِبدال، وقد ذُكر في السين، وهو الطَّرِيق»⁽³⁾، وهو الطريق الواضح⁽⁴⁾.

أمَّا اصطلاحًا: جسرٌ منصوبٌ على متن جهنم بين الجنة وأرض المحشر، عليه يَمُرُّ الناس على قدر أعمالهم⁽⁵⁾. وقيل أيضاً: - يَعبُر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن⁽⁶⁾.

وقيل: هو جسرٌ ممدودٌ على متن جهنم، أدقُّ من الشعرة وأحدُّ من السيف⁽⁷⁾.

---

(١) لسان العرب، ابن منظور - مادة (صرط) ٣/ ١٩٤.

(٢) تهذيب اللغة للأزهري: ٢/ ١٦٧٣.

(٣) مقاييس اللغة لابن فارس: ٣/ ٣٤٩.

(٤) مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت٦٦٦ هـ)، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، (١٤١٥ هـ -١٩٩٥م): ١٥١، لسان العرب لابن منظور: ٧/ ٣٤٠.

(٥) ينظر: المواقف للايجي: ٣/ ٥٢٥، تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ٣٠٥، شرح المقاصد للسعد التفتازاني: ٢/ ٢٢٣، العين والأثر في عقائد أهل الأثر: ٤٦، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر: ١٢٦.

(٦) المواقف في علم الكلام، الإيجي، -٣/ ٥٢٥.

(٧) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ١٣٨.

واختلفوا في الصراط(١):

القول الأول: هو طريقٌ إلى الجنَّة وإلى النَّار، ووصفوه فقالوا: هو أدقُّ من الشعرة، وأحدُّ من السيف، يُنجِّي الله عليه من يشاء، والقائل بهذا القول هم أهلُ السنَّة والجماعة وجمهور العلماء(٢).

ووافق الأشعرية الماتريدية على: أنَّ الصراطَ حقٌّ، وأنَّه على متن جهنم(٣).

وقال الماتريدية: إنَّ الصراطَ تَرِدُه كلُّ الخلائق، وهو ورود النار لكلِّ أحدٍ، والمذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١]، ثم قال: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢] (٤).

وفي الآيات السابقة أخبر أنَّ كلَّ أحدٍ يَرد النارَ فإنَّ (ها) منصرفة إلى جهنم؛ لأنَّه ذكرها قبل هذا فقال: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ۝٦٨﴾ [مريم: ٦٨]، والمراد من الورود: الدخول في جهنمَ أو القُربان منها، ومعلومٌ أنَّ الدخولَ فيها أو القرب منها بالنسبة للمؤمنين لا يكون إلا عند الصراط(٥).

وقال القرطبي بعدم عدِّ الصراط من المجاز بقوله: «ولا يُعدَل عن الحقيقة

---

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري -٢ / ١٦٤.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين واختِلاَف المصلين للأشعري: ٢٩٣، غاية المرام في علم الكلام للآمدي: ٢٩٣، تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ١٦٠، لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ١٩٢.

(٣) يُنظر: الإشارة في أصول الكلام، الآمدي، ٤/ ٣٤٢.

(٤) ينظر: تأويلات أهل السنة، الماتريدي، ص٩٤، ٩٥، والمسايرة، الكمال ابن الهمام، ص٢٤٤، ٢٤٥.

(٥) يُنظر: أصول الدين، فخر الإسلام البزدوي، ص١٦٤.

إلى المجاز إلا عند الاستحالة، ولا استحالةَ في ذلك؛ لأنَّ الآثار الواردة في ذلك وبيانها بنقل الأئمة العدول كثيرة»⁽١⁾.

القول الثاني: عدم ثبوته وهو قول بعض المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه نفيًا وإثباتًا، وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه⁽٢⁾، وأنكره أكثرُ المُعتزلة؛ لأنَّه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن؛ فهو تعذيبٌ للمؤمنين⁽٣⁾.

وقالوا المراد من الآية: هو الطريق، وليس كما وصفوه بأنَّه أحدُّ من السيف وأدقُّ من الشعرة، ولو كان كذلك لاستحال المشيُ عليه، وأصحاب هذا القول هم المعتزلة في المشهور في كتب علم الكلام.

ولعلَّ ما ذكره بعضُ العلماء⁽٤⁾ عن المعتزلة، من إنكار الصراط فيحتاج

---

(١) التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، ص ٣٣٣.

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٧٣٨، المواقف للايجي: ٣/ ٥٢٥.

(٣) ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي الصراط فقال: «هو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وأنكر أن يكون الصراطُ أدقَّ من الشعرة، وأحدَّ من السيف»، كما أنكر أن يَجُوزه المكلَّفون، فيكون مَن مرَّ عليه من أهل الجنة، ومن لم يتمكن فهو من أهل النار»، شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٧٣٧، وإنكار أن يكون الصراط أحد من السيف، لا يؤخذ عليه؛ لأنَّه لم يرد نصٌّ صريحٌ في ذلك. يُنظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٧٣٧، ويُنظر: العمراني الشافعي، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ٣/ ٧٢٠.

(٤) لم يذكر الأشعري فيه خلافاً في إثباته، وإنَّما في وصفه، ولكن نسب إنكاره إلى المعتزلة كلِّهم أو أكثرِهم بعض العلماء. ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري: ٤٧٢، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي: ٩٨، الغنية في أصول الدين للمتولي: ١٦٦، الانتصار في الردِّ على المعتزلة القدرية الأشرار ليحيى بن أبي الخير العمراني (ت٥٥٨هـ)، تحقيق: د. سعود بت عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، السعودية، (١٣١٩هـ): ٣/ ٧٢٠، شرح المقاصد للسعد =

إلى تقييدٍ ببعضهم؛ لأنَّ إنكارَه ليس مُجمعًا عليه بينهم، والصحيحُ أنَّ المُثبِتِين منهم وهم أكثرُ المعتزلة، لم ينكروا أصل ثبوته، ولكنهم أنكروا صفته، وأدلُّ دليلٍ على هذا قول القاضي عبد الجبار-إذ صرَّح بثبوته قائلًا-: «ومن جملة ما يجبُ الإقرار به واعتقاده الصراط، وهو طريقٌ بين الجنَّة والنَّار، يتسع على أهل الجنَّة، ويضيق على أهل النَّار إذا راموا المرور عليه، وقد دلَّ عليه القرآن، قال الله تعالى: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم»⁽¹⁾.

إلى أن قال: «وعلى إنَّا لا نعرف من الأصحاب من ذكر ذلك إلا شيئًا، ويُحكى عن عباد أنَّ الصراط إنَّما هو الأدلةُ الدالة على وجوب هذه الواجبات، والتمسك بها، وقُبْح هذه المقبحات والاجتناب منها، والفائدة في أن جعل الله تعالى إلى دار الجنة طريقًا حاله ما ذكرنا، هو لكي يتعجَّل به للمؤمن مسرة وللكافر غمًّا»⁽٢⁾.

وذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي الصراط، فقال: «هو طريقٌ بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه»⁽٣⁾، وأنكر أن يكون الصراطُ أدقَّ من الشعر وأحدَّ من السيف، كما أنكر أن يَجُوزه المكلفون فيكون مَن مرَّ عليه من أهل الجنَّة، ومن لم يتمكن فهو من أهل النَّار»⁽٤⁾، فخالف بذلك قولَ أهل السنة والجماعة الذي تقدم.

= التفتازاني: ٢/ ٢٢٣، لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ١٩٢.

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٧٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ٧٣٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٧٣٧.

(٤) يُنظر: المصدر السابق، ص٧٣٧.

واحتج الجمهور بأدلة كثيرة منها:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ ۝٦٦﴾ [يس:٦٦].

وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۝٧١ ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ۝٧٢﴾ [مريم:٧١-٧٢].

ومن الأحاديث النبوية الشريفة الواردة في الصراط كثيرٌ منها:

عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «إِنَّ آخِرَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ رَجُلٌ يَمْشِي عَلَى الصِّرَاطِ، فَيَنْكَبُّ مَرَّةً وَيَمْشِي مَرَّةً، وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً، فَإِذَا جَاوَزَ الصِّرَاطَ الْتَفَتَ إِلَيْهَا فَقَالَ: تَبَارَكَ الَّذِي نَجَّانِي مِنْكِ..» الحديث(١).

وعن الحسن عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا: (أنها ذكرت النار؛ فبكت، فقال رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ ما يبكيكِ؟ قالت: ذكرت النَّار، فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟ فقال رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: أما في ثلاثة مواطنَ فلا يذكر أحدٌ أحدًا عند الميزان حتى يعلم أيخفُّ ميزانه أو يَثقُل، وعند الكتاب حين يُقال (هاؤم اقرأوا كتابيه) حتى يعلم أين يقع كتابه في يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره، وعند الصراط إذا وُضِع بين ظهري جهنم)(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»(٨ / ١١٧) برقم: (٦٥٧١) (كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار)، (٩ / ١٤٧) برقم: (٧٥١١) (كتاب التوحيد، باب كلام الرب عَزَّ وَجَلَّ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم) ومسلم في «صحيحه» (١ / ١١٨) برقم: (١٨٦) (كتاب الإيمان، باب آخر أهل النار خروجا).

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده»(١١ / ٥٩٦٨) برقم: (٢٥٣٣٥) (مسند عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا) والحاكم في «مستدركه» (٤ / ٥٧٨) برقم: (٨٨٢٠) (كتاب الأهوال، ذكر عرض الأنبياء بأتباعهم على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم) وأبو داود في «سننه» (٤ / ٣٨٥) برقم: (٤٧٥٥) (كتاب=

وعن أبي سعيد الخدري قال: «.. قلنا يا رسول الله وما الجسر؟ قال: (مَدْحَضَةٌ مَزِلَّةٌ، عَلَيْهِ خَطَاطِيفُ وَكَلَالِيبُ، وَحَسَكَةٌ مُفَلْطَحَةٌ لَهَا شَوْكَةٌ عُقَيْفَاءُ، تَكُونُ بِنَجْدٍ، يُقَالُ لَهَا: السَّعْدَانُ، الْمُؤْمِنُ عَلَيْهَا كَالطَّرْفِ وَكَالْبَرْقِ وَكَالرِّيحِ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَنَاجٍ مَخْدُوشٌ، وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، حَتَّى يَمُرَّ آخِرُهُمْ يُسْحَبُ سَحْبًا، فَمَا أَنْتُمْ بِأَشَدَّ لِي مُنَاشَدَةً فِي الْحَقِّ، قَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِ يَوْمَئِذٍ لِلْجَبَّارِ، وَإِذَا رَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ نَجَوْا، فِي إِخْوَانِهِمْ، يَقُولُونَ: رَبَّنَا إِخْوَانُنَا، كَانُوا يُصَلُّونَ مَعَنَا، وَيَصُومُونَ مَعَنَا، وَيَعْمَلُونَ مَعَنَا، فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: اذْهَبُوا، فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ دِينَارٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ، وَيُحَرِّمُ اللَّهُ صُوَرَهُمْ عَلَى النَّارِ..»⁽¹⁾.

قال أبو الحسن الأشعري: «وأجمعوا على أنَّ الصراطَ جسرٌ ممدودٌ على جهنَّمَ، يجوز عليه العباد بقدر أعمالهم، وأنَّهم يتفاوتون في السرعة والإبطاء على قدر ذلك»⁽²⁾.

واستدلَّ المنكرون للصراط بما أملاه عليهم العقل والفكر من خلال تأويلهم لما جاء من الآيات والأحاديث، أذكر منها ما يأتي:

١- قالوا: من أثبته وصفه بأنَّه أدقُّ من الشعرة، وأحدُّ من غرار السيف، وأنَّه على تقدير: كونه كذلك لا يُمكن - عقلًا - العبور عليه، وإن أمكن العبور لا يُمكن إلا مع مشقةٍ عظيمة، وأن الآخرةَ ليست دارُ تكليف؛ ليصحَّ إيلام المؤمنين بتكليفهم المرور عليه، وهو بهذه الصفة، وحينئذٍ وجب

= السنة، باب في ذكر الميزان).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (١/ ١٣) برقم: (٢٢) (كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري: ١/ ٢٨٦.

أن يُحمَل قوله تعالى: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات:٢٣] على الطريق إليها⁽¹⁾.

ونوقش: بأنَّ القادرَ على إمساك الطير في الهواء قادرٌ على أن يُمسِك عليه المؤمن فيجيزه عليه، والله تعالى قادرٌ على خلق قدرةٍ عليه، ومعناه: أن يَخلُق له قدرة المشي على الهواء، ولا يخلق في ذاته هويًا إلى أسفل، ولا في الهواء انحرافًا، فإذا أمكن هذا في الهواء فالصراط أثبتُ من الهواء بكلِّ حال، ولا يُعدَل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند الاستحالة، ولا استحالة في ذلك؛ للآثار الواردة في ذلك، وثباتها بنقل الأئمة العدول⁽²⁾.

ونوقش أيضًا: بأنَّه من الممكن العبورُ على الصراط إذ يسهله الله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعبٌ ولا نصبٌ، كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه، فإنَّهم متفاوتون، فمنهم كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابَّة، ومنهم من هو كالجواد، وهذا توفيقٌ من الله وإعانة، فلا مشقة فيه على غير أهل المشقة، ومنهم من تجوز رجلاه وتَعْلَقُ يداه، ومنهم من يَخرُّ على وجهه⁽³⁾.

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٧٣٧، المواقف للايجي: ٣/ ٥٢٣، شرح المقاصد للتفتازاني: ٢/ ٢٢٣. «والقادر على أن يسيِّر الطير في الهواء، قادرٌ على أن يسيِّر الإنسان على الصراط، ولما سُئل النبي عن الكافر: كيف يمشي على وجهه يوم القيامة؟ قال: «أليس الذي أمشاه على رجليه في الدنيا قادرٌ على أن يُمشِيَه على وجهه يوم القيامة؟ كذلك الله قادرٌ على أن يُمشِيَه يوم القيامة على الصراط». شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ٥/ ١٤٠.

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ١٩٠، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي: ٢/ ٢٩.

(٣) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني: ٣٧٩، المواقف للإيجي: ٣/ ٥٢٥. شرح المقاصد للتفتازاني: ٢/ ٢٢٣. لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ١٩٣. ويُجاب عن ذلك: بأنَّ الله تعالى قادرٌ على أن يمكِّنَ من العبور عليه، ويُسهِّلَه على المؤمنين،=

٢- إنَّ الصراطَ إنَّما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسَّك بها نجا، وأفضى الى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك، واستوجب من الله تعالى النار (١).

وردَّ القاضي عبد الجبار عليهم بقوله: «وذلك مما لا وجهَ له؛ لأنَّ فيه حملًا لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول في أنَّ كلامَ الله تعالى مهما أمكن حمله على حقيقته فذلك هو الواجب دون أن يُصرَف عنه إلى المجاز»(٢).

حتى إنَّ منهم من يَجُوزه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابَّة، ومنهم كالجواد، إلى غير ذلك مما ورد في الحديث(٣).

- وقد ورد وصفه بأنَّه جسرٌ ممدودٌ على متن جهنم؛ لما ورد في الصحيح في حديثٍ طويلٍ عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ويُضرب الصراط بين ظهراني جهنم»(٤)، وفي الصحيحين مثله حديث طويلٍ عن أبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ(٥)(٦).

= «وأن إمكانَ العبور عليه ظاهرٌ: كالمشي على الماء، والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة، ثم الله يُسَهِّل الطريق على من أراد».

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٧٣٨.

(٢) المصدر نفسه بالصفحة.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان من يخرج من النار، ١/ ١٢٨، رقم (٤٠١)، ويُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، التفتازاني، ص٦٩، ٧٠.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم ، ١/ ١١٢، رقم (٣٦٧).

(٥) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم عَزَّوَجَلَّ، ١/ ١١٢، رقم (٣٦٧).

(٦) يُنظر: الكمال ابن الهمام، المسايرة، ص٢٤٤.

مسألة: اختلف العلماء في المراد بورود النار الوارد في الآية القرآنية: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم:٧١]، على أقوال(١):

القول الأول: أنَّ المرادَ بالورود الدُّخول، وهو قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وخالد بن معدان وابن جريج، وهو قول الأكثرين(٢).

القول الثاني: أنَّ المراد بورود النَّار الجواز على الصراط، وهو قول ابن مسعودٍ في رواية، وقول جابر والحسن وقتادة وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم والكلبي(٣).

قال الحسن: (ليس الورود الدخول، إنَّما تقول: وردت البصرة ولم أدخلها، قال: فالورود أن يمرُّوا على الصراط فلا يَدخُل النار من ضَمِن أنَّ اللهَ يُبعِدُه منها)(٤).

قال العزُّ بن عبد السلام: «فالمراد بالورود -هاهنا- العبور على الصراط؛ لأنَّه على متن جهنم، والناس يمرُّون عليه»(٥).

---

(١) ينظر: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي: ٧٥٩-٧٦٤، التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار لأبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي(ت٧٩٥هـ)، مكتبة دار البيان، دمشق، ط: الأولى، (١٣٩٩هـ): ٢٤٩.

(٢) ينظر: معالم التنزيل للبغوي: ٥/ ٢٤٧- ٢٤٨، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي: ٥/ ٢٥٧.

(٣) ينظر: تفسير القران العظيم لابن كثير: ٥/ ٢٥٢-٢٥٦، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١١/ ١٣٦-١٣٨.

(٤) الجامع لأحكام القران للقرطبي: ١١/ ١٣٧.

(٥) فوائد في مشكل القران للعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ)، تحقيق: سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق للطباعة، جدة، ط: الثانية، (١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م: ١٧٨.

القول الثالث: أنَّ الورودَ المذكور هو الإشراف عليها، والقربُ منها، وهو قول عبد الله بن مسعود⁽¹⁾.

قال القاضي عبد الجبار: «وجوابنا أنَّه بمعنى القرب منها لا بمعنى الوقوع فيها، وهذه طريقة العرب في الورود بمعنى القرب؛ ولذلك قال بعده: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم:٧٢]؛ لأنَّهم إذا قربوا سُلِكَ بأهل الثواب مسلك الجنَّة، وأُدخِلَ أهلُ العقاب النار»⁽٢⁾.

❁ ❁

---

(١) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي: ٣ / ٤٢، تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي: ٦/ ١٩٧، النكت والعيون لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت٤٥٠ هـ)، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: ٣/٣٨٤،٣٨٥.

(٢) تنزيه القران عن المطاعن للقاضي عبد الجبار: ٢٥٠.

الفرع الخامس: الحوض

الحوض لغةً: مفرد جمعه أحواض، وهو كل ما اجتمع فيه الماء⁽¹⁾، قال ابن فارس: «الحاء والواو والضاد كلمةٌ واحدةٌ، وهو الهَزْم في الأرض، فالحَوْض حَوْض الماء، واستَحْوَضَ الماء: اتَّخَذ لنفسه حَوْضًا»⁽²⁾.

وهو مُجْتَمَعُ الماء معروف والجمع أَحْواض وحِياض، وحَوْضُ الرسول ﷺ الذي يَسْقِي منه أُمَّته يوم القيامة⁽³⁾.

الحوض اصطلاحًا: هو الحوض الذي خصَّ الله به نبينا ﷺ تَرِد عليه أمَّتُه يوم القيامة أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ، وَأَبْرَدُ مِنَ الثَّلْجِ، وَأَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَأَطْيَبُ رِيحًا مِنَ الْمِسْكِ، وَهُوَ فِي غَايَةِ الِاتِّسَاعِ، عَرْضُهُ وَطُولُهُ سَوَاءٌ، كُلُّ زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَاهُ مَسِيرَةُ شَهْرٍ آنيته كنجوم السماء، من شرب منه لا يظمأ أبدًا⁽⁴⁾.

قال الكرماني: «وهو حوض نبينا سيدنا محمد ﷺ على باب الجنة يُسقى المؤمنون منه وهو مخلوق اليوم»⁽⁵⁾.

- الحوض والميزان من السمعيات التي ورد بذكرها الشرع، وقد ثبتا

---

(١) ينظر: العين: ١٨/ ٢١١، مادة (حَوَض)، ومختار الصحاح: ٢٦٧، مادة (حَوَض)، باب الماء، ولسان العرب: ٧/ ٢٤٦، مادة (حَوَض).

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس، مادة حوض: ٢/ ٩٦.

(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس للجوهري، مادة حوض: ١٨/ ٣٠٨، مختار الصحاح للرازي، مادة حوض: ١٦٧، لسان العرب لابن منظور، مادة حوض: ٧/ ١٤١.

(٤) ينظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري: ٢٠٢-٢٠٣.

(٥) الكواكب الدراري للكرماني: ٢٣/ ٦٣.

بالأحاديث الصحيحة، وتسالم جمهور العلماء على إثباتهما إلا ثلةٌ يسيرة من الناس⁽¹⁾، أنكرتها بناءً على ما أصّلوه لهم من رد الأمور العقدية الثابتة بأحاديثِ الآحاد⁽٢⁾.

والحوض: هو الذي يُعطاه النبي ﷺ في الآخرة، وقد وردت أحاديثُ كثيرةٌ رُبّما بلغت حدَّ التواتر⁽٣⁾ منها، والإيمان به واجب، والإقرار به لازم، وعلى كلِّ مكلَّفٍ أن يعلمه، ويصدق بأنَّ الله قد خصَّ نبيَّه محمدًا ﷺ بالحوض المصرح باسمه وصفته وشرابه في الأحاديثِ الصحيحة الشهيرة التي رُويت عن أكثرَ من خمسين صحابيًا أورد البخاري منها في باب الحوض تسعة عشر طريقًا، ويحصل بمجموعها العلم القطعي، وهذا عند علماء المسلمين بالإجماع⁽٤⁾.

وهذه المسألة من مسائل السمعيات، أي: المسائل التي تتلو الإلهيات والنبوات في ترتيب كتب العقائد، وسُميت سمعيات؛ لأنَّنا لا يمكننا معرفتها

---

(١) الإيمان به واجب ولكن لا يُكفر من أنكره وإنَّما يُفسق، وقد نفته المعتزلة. ينظر: تحفة المريد شرح جوهر التوحيد، البيجوري (٢٠٢).

(٢) وخبر الآحاد بنقل عدلٍ تامِّ الضبط متصلِ السند غير معلل ولا شاذ. ينظر: نزهة النظر على نخبة الفكر، ص ٣٧.

(٣) المتواتر: هو ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة عن مثلهم من أوّله إلى آخره ينظر: تدريب الراوي، جلال الدين السيوطي، ٢ / ١٧٦ دار إحياء السنة النبوية ط٢ ١٩٧٩م مصر.

(٤) ينظر: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري: ١/ ٢٤٥، غاية المرام في علم الكلام للآمدي: ٣٠١، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر: ٢/ ٢٩١، فتح الباري لابن حجر: ١١/ ٤٦٧ ـ ٤٦٩، عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني: ٢٣/ ١٣٦، البدور السافرة في أحوال الآخرة للسيوطي: ٢٤١، لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ١٩٤، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري: ٢٠٢، نظم المتناثر لمحمد جعفر الكتاني: ٢٣٦.

إلا بوساطة النقل المسموع عن النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، ومن هذهِ المسائل مسألة الحوض الذي أكرم الله به نبيَّه؛ ليغيث أمَّتَه في الموقف، وذلك في أرض المحشر.

ومما يجب على كلِّ مُكلَّف أن يعلمه، ويصدِّق به أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد خصَّ نبيه محمدًا ﷺ بالحوض المصرَّح باسمه وصفته وشرابه في الأحاديث الصحيحة الشهيرة التي يحصُل بمجموعها العلم القطعي، وأجمع على إثباته السلف وأهل السنة من الخلف، وأنكره الخوارج وبعضُ المعتزلة⁽¹⁾.

والحوض هو الذي أُكرم الله به نبينا ﷺ في الجنَّة، هو الذي يُسقَى منه المؤمنون يوم القيامة، ولا يُسقَى منه المرتدون من الكفار، كما ورد في الأحاديثِ الصحيحة.

والذي يتلخص من الأحاديث الواردة في صفة الحوض، أنَّه حوضٌ عظيمٌ وموردٌ كريم، يُمَدُّ من شراب الجنة، من نهر الكوثر، الذي هو أشدُّ بياضًا من اللبن، وأبردُ من الثلج، وأحلى من العسل وأطيبُ ريحًا من المسك، وهو في غاية الاتساع، عرضه وطوله سواء، كلُّ زاويةٍ من زواياه مسيرة شهر، وأنَّه ينبت في خلاله من المسك والرضراض من اللؤلؤ وقضبان الذهب، ويُثمِر ألوان الجواهر، وأنَّ لكلِّ نبي حوضًا، وإنَّ حوضَ نبينا ﷺ أعظمُها وأحلاها وأكثرُها واردًا⁽²⁾.

والأدلة على وجود الحوض الكتاب والسنة كثيرة منها:.

أمَّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ۝٣ ﴾ [الكوثر: ١-٣].

ومن السنة ما صح عن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: «بينما رسول الله ﷺ ذات يوم

---

(١) المصدر نفسه: ١١/ ٤٦٧.

(٢) ينظر: أصول الدين للبغدادي: ٢٤٦؛ شرح العقيدة الطحاوية: ٢٥١-٢٥٢.

بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءةً، ثم رفع رأسه متبسمًا، قلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: أُنزلت علي -آنفًا -سورة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ ۝٣﴾ [الكوثر: ١-٣]، ثمَّ قال: أتدرون ما الكوثر؟ فقلنا: الله ورسوله أعلم، قال: إنَّه نهرٌ وعدنيه ربي، عليه خيرٌ كثيرٌ، هو حوضٌ تـَرِد عليه أمتي يوم القيامة، آنيته عدد النجوم فيختلج العبد منهم، فأقول: رب إنَّه من أمتي، فيقول: ما تدري ما أحدثت بعدك)⁽¹⁾.

عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله: ما آنية الحوض؟ قال: والذي نفسُ محمدٍ بيده لآنيته أكثرُ من عدد نجوم السماء وكواكبها، ألا في الليلة المظلمة المصحية، آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ، آخر ما عليه يَشخُب فيه ميزابان من الجنة، من شرب منه لم يظمأ، عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أَيْلَةَ، ماؤه أشدُّ بياضًا من اللبن، وأبردُ من الثلج، وأحلى من العسل)⁽²⁾، وعن عبد الله: أنَّ رسولَ الله (ﷺ) قال: «إنَّ أمامكم حوضًا كما بين جَربا وأذربح، فيه أباريقُ كنجوم السماء، مَن ورده فشرب فيه؛ لم يظمأ بعدها أبدًا» أخرجه مسلم⁽³⁾.

أما ثبوته بالقرآن الكريم في سورة الكوثر فهو احتمال وليس تصريحًا؛ لأنَّ العلماء اختلفوا في تفسير الكوثر، هل هو حوضٌ، أو الخير الكثير، أو النهر الذي في الجنة.

وذكر الطحاوي قول أهل الحق في الحوض المورود، فقال: «والحوض الذي أكرمه الله تعالى به غياثًا لأمته حقٌّ»، قال أبو حفص الغزنوي: وهذا أيضًا

---

(١) أخرجه مسلم: ١/ ٣٠٠، باب حجة من قال البسملة آية من أول كل سورة سوى براءة، رقم (٤٠٠).

(٢) أخرجه مسلم كتاب الفضائل باب إثبات حوض نبينا محمد ﷺ وصفاته ٤ ص ١٧٩٨.

(٣) أخرجه مسلم كتاب الفضائل باب إثبات حوض نبينا محمد ﷺ وصفاته ٤ ص ١٧٩٨.

مما يستجيزه العقل؛ إذ إغاثة الله تعالى لكافة خليقته ببحار الماء محمولا على متن الهواء في السحب الثقال في هذه الدنيا أمرٌ معتادٌ مشاهد، وكذا إغاثته تعالى بإنزال الغيث عند سؤال أنبيائه -صلوات الله عليهم- عند مساس الحاجة معهودٌ معروفٌ، فكذا إغاثته في كُرُبات الموقف -يوم القيامة -لأهل معرفته عند شدة عطشهم وعظيم كربهم بحوضٍ يَردون عليه، رحمة بهم وإظهارًا لعظيم جاه رسولهم، مما يُجوِّزه العقل الصحيح.

وقد ورد به النقل الصحيح عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّه قال: «قَدْر حوضي كما بين صنعاء إلى أَيْلَة، وإن آنيتَه كعدد نجوم السماء»(١)، وقد وردت في إثبات الحوض أخبارٌ مشهورةٌ يطول ذكرها؛ فوجب الإيمان والاعتقاد بصحته وثبوته.

وبالرغم من كثرة الأدلة على إثبات حوض نبينا ﷺ يوم القيامة، بل قد بلغت درجة التواتر المعنوي.

فقد أنكرته الخوارج وبعض المعتزلة(٢)، فلم تقل بإثبات الحوض مع ثبوته بالسنة الصحيحة الصريحة(٣)، وعلَّلوا إنكارهم للحوض بأنَّه خبر آحاد، وأنَّ العقل يحيلها(٤).

ولم يلتفت أهل السنة والجماعة إلى قولهم اعتمادًا على الأحاديث

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب في الحوض، ٥/ ٢٤٠٥، رقم (٦٥٨٠)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، ٧/ ٧٠، (٢٣٠٣).

(٢) الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تح: د. فوقية حسين محمود، نشر دار الأنصار، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٧/ ٢٤٥.

(٣) وتبعهم أذيالهم من العقلانيين المعاصرين، وتمسكوا بشبهاتٍ واهنة أشبه ببيت العنكبوت، وهي تنمُّ عن قلة العلم. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد/ ص ٢٧٥؛ الغنية في أصول الدين أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد، ط١، ١٩٨٧، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر/ ١٦٦.

(٤) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري: ٢٤٥، الغنية في أصول الدين للمتولي: ١٦٦.

المتواترة التي رُويت عن رسول الله ﷺ في إثبات الحوض وصفته ومن يَرده، ولأن دعواهم بأنَّ العقلَ يُحيلُها، فهذا بناءً على مذهبهم في تأويل النصوص الواردة في الغيبيات، فخلافهم لا يُعتدُّ به بعد أن أجمع العلماء على أنَّ لنبينا ﷺ حوضًا يوم القيامة.

ويقول ابن حزم -في معرض كلامه عمن أنكره-: «ولا ندري لمن أنكره متعلقًا، ولا يجوز مخالفة ما صح عن النبي ﷺ في هذا وغيره»(١).

* * *

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ٤/ ٥٥.

مكان الحوض بالنسبة للصراط

قد وقع خلاف في تحديد موضع الحوض، أهو قبل الصراط أم بعده؟

ومن العلماء مَن جزم بكونه قبلَ الصراط، وهو قول جمهور أهل العلم منهم ابن كثير، وفي أحد القولين للقرطبي(١).

ومنهم مَن جزم بأنَّه بعد الصراط، وهو قول البخاري وابن حجر، ونقله عن القاضي عياض، وقول السيوطي(٢).

وتفرد القرطبيُّ بالقول: إن للنبي ﷺ حوضين، وقد صرَّح به قائلًا: «والصحيح أنَّ للنبي حوضين: أحدهما في الموقف قبل الصراط، والثاني في الجنة، وكلاهما يُسمى كوثرًا»(٣).

لقد ورد حديثان فسر النبي ﷺ فيهما معنى الكوثر:

الحديث الأول: عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: لما عُرج بالنبي ﷺ إلى السماء قال: (**أتيتُ على نهر حافتاه قباب اللؤلؤ مجوفًا، فقلت: ما هذا يا جبريل؟ قال هذا الكوثر**)(٤).

---

(١) ينظر: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي: ٧٠٣ النهاية في الفتن والملاحم لابن كثير: ١/ ٤١٢، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري: ٢٠٣.

(٢) ينظر: إحياء علوم الدين للغزالي: ١/ ٩٢، تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ٣٠٥، فتح الباري لابن حجر: ١١/ ٤٦٦، البدور السافرة في أحوال الآخرة للسيوطي: ٢٥٩.

(٣) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي: ٧٠٢.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، سورة الكوثر: ٤/ ١٩٠٠، برقم: ٤٦٨٠.

الحديث الثاني: عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: بينما رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءةً، ثم رفع رأسه متبسمًا، فقلنا ما أضحكك يا رسول الله، قال: أُنزِلت على آنفًا سورة، فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ ۝٣﴾، ثم قال: أتدرون ما الكوثر؟ فقلنا: الله ورسوله أعلمُ، قال: فإنَّه نهرٌ وعدنيه ربي عَزَّوَجَلَّ عليه خيرٌ كثيرٌ، وحوضٌ تَرِد عليه أُمَّتي يوم القيامة، آنيته عددُ النجوم؛ فيختلِج العبد منهم؛ فأقول: ربِّ إنَّه من أمتي، فيقول: ما تدري ما أحدثت بعدك(١).

فاختلفت أقوال العلماء في أنَّ الكوثر هو الحوض أم لا إلى قولين:

القول الأول: الحوض هو الكوثر، وهو قول الأشاعرة والماتريدية(٢).

القول الثاني: الحوض غيرُ الكوثر، ورجَّحه ابن حجرٍ وغيره(٣).

وقد جمع بعضُ العلماء بين القولين بقولهم: ووجه التوفيق بين القولين أن يُقال: إنَّ الكوثرَ نهرٌ داخل الجنة، كما جاء مُصرَّحًا في بعض الأحاديث، وماؤه يَصُبُّ في الحوض خارج الجنة، أو لعلَّ الأنهار إنما تسِيل من ذلك الحوض؛ فيكون ذلكَ الحوضُ كالمنبع(٤).

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب حجة من قال البسملة آية من أول كل سورة سوى براءة: ١/ ٣٠٠، برقم: ٤٠٠.

(٢) ينظر: الغنية في أصول الدين للمتولي: ١٦٦، المواقف للإيجي: ٣/ ٥٢٤، شرح المقاصد للتفتازاني: ٢/ ٢٢٣، عمدة القاري للعيني: ٣٧/ ١٤٨، معارج القبول لحافظ الحكمي: ٢/ ٨٧١.

(٣) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري: ٢٦/ ٤١٨، فتح الباري لابن حجر: ١١/ ٤٦٦، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي المباركفوري: ٩/ ٢٠٦.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: ٣٢/ ١١٦-١١٧، فتح الباري لابن حجر: ١١/ ٤٦٦-٤٦٧.

المطلب الثالث: الجنة والنار

قال المُصنِّف: [والجنةُ حقٌّ، والنارُ حقٌّ، وهما مخلوقتان مَوْجودتان باقيتان، لا تَفْنَيان ولا يَفْنَى أهلُهما].

الفرع الأول: تعريف الجنة والنار

أولًا: تعريف الجنة

الجَنَّةُ في اللغة: هي البستان، ومنه الجَنان بالفتح، والجُنة بالضم: مما استترت به من سلاح، والجُنة: السُترة، والجمع: جُنَن، واستجن بجُنَّةٍ استتر سترة(١)، والجَنة: الحديقة ذات الشجر، قيل لها ذلك لسترها الأرض بظلال لها(٢)، ويُقال: أرض مُجنِنة: كثُر عشبها (٣).

ولا تكون الجنَّة في كلام العرب إلا وفيها نخلٌ وعنبٌ، فإن لم يكن فيها ذلك -وكانت ذاتَ أشجارٍ- فهي حديقةٌ وليست جنة (٤).

أما في الاصطلاح: -فهي دار النَّعيم التي أعدَّها الله لعباده المؤمنين

---

(١) ينظر: لسان العرب ١٣/ ٩٢، تاج العروس ١/ ٧٩٩٧.

(٢) ينظر: القاموس المحيط ١/ ١٥٣٢.

(٣) ينظر ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، الطاهر أحمد الزاي، دار المعرفة، ودار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩ هـ، ١/ ص١٤٤.

(٤) لسان العرب، ابن منظور -ج١٣/ ص٩٩.

جزاء مجاهدتهم لأنفسهم في ترك المعاصي والمحرمات(١).

وقيل أيضًا: -هي الجزاء العظيم، والثواب الجزيل الذي أعدَّه الله تعالى لأوليائه وأهل طاعته، وهي نعيمٌ كامل لا يشوبه نقص، ولا يُعكِّر صفوَه كدرٌ، وهو النعيم الدائم والأنس الدائم لعباد الله الصالحين.

ومن خلال ما عرضناه من تعريفات يمكن أن نقول: إنَّ الجنَّة هو الاسم العام المدلول لتلك الدار التي أعدها الله للمؤمنين وما اشتملت عليه من أنواع النعيم، واللذة، والبهجة والسرور، وقرة الأعين.

ثانيًا: تعريف النار

والنَّار في اللغة: -جاء في مقاييس اللغة: (ما يدلُّ على إضاءةٍ واضطرابٍ وقلَّةٍ وثباتٍ، ومنه النور، والنار دلالةٌ على الإضاءة، وتنورتُ النار: تبصَّرتُها)(٢).

وقيل: النار: اللهب الذي ينبعث منه الحرارة والنور، ويكون عنه الإحراق وإنضاج الشيء من اللحم والطعام(٣).

أما في الاصطلاح:

فـ النار: -هي دار عذابٍ أعدَّها الله تعالى للكافرين والمنافقين وبعض العصاة. فمن خلال هذا يتبين أنَّ المرادَ بالنار:

هي الدار التي توعَّد الله سبحانه بها الكافرين والمنافقين الذين يخالفون شرعه، ولا يتبعون أمره جزاءً مناسبًا لأعمالهم في الحياة الدنيا.

---

(١) اليوم الآخر، لعبد القادر الرحباوي، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثامنة، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م، ص١٣٧.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس -٥/ ص٣٦٨، مجمل اللغة - ٣/ ٨٤٧.

(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، الهيئة المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ هـ، ١٩٧٠ م، ص ٧٧٠.

الفرع الثاني: ثبوتُ الجنَّة والنَّار

ذهب أهل الحق إلى القول بثبوت الجنة والنار، وأنَّهما مخلوقتان موجودتان.

أولًا: وجودهما الآن

اتَّفق علماء الأمة سلفًا وخلفًا على القول بخلق الجنة والنار ووجودهما فيما مضى، وأنَّ الله خلق لهما أهلًا، فمن شاء منهم إلى الجنة فضلًا منه، ومن شاء منهم إلى النار عدلًا منه، وخَلْقُهما ثابتٌ في الكتاب والسنة والإجماع(١)، وقد ترجم الإمام البخاري في كتاب بدء الخلق بابًا عنوانه (بابُ ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة)، ثم أورد الأحاديث لإثبات ما ترجم له، ولكن خالف في ذلك فِرَقٌ، وقد ذكر الإمام الكرماني ذلك بقوله: «قال أهل السنة والجماعة: الجنة والنار مخلوقتان اليوم، وقال المعتزلة إنَّهما يُخلقان يومَ القيامة»(٢).

ومما يدلُّ على وجودهما الآن آياتٌ وأدلةٌ كثيرة، منها:

أنَّه تعالى قال -عن الجنة-: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقال عن النار: ﴿وَٱتَّقُواْ

---

(١) ينظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري: ٢٠، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ٤/ ٦٨، الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم التيمي: ٢/ ٤٦٣، المواقف للإيجي: ٣/ ٤٨٥، شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني: ٢/ ٢١٨، لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ٢٣٠، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري: ٢٠٠.

(٢) الكواكب الدراري للكرماني: ١٣/ ١٨٢.

ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ١٣١﴾ [آل عمران: ١٣١]، ومن الآيات الظاهرة قوله تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ﴾ [الحديد: ٢١].

فلفظ أُعِدَّت أي: هُيِّئَت بلفظ الماضي، وهو صريحٌ في أَنَّها مخلوقةٌ؛ فيجب إجراؤه على الظاهر إذ لا استحالة فيه، ولا يُقال: لا فائدةَ في خلقهما قبلَ يوم الجزاء؛ لأنَّ الله تعالى: ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء:٢٣]⁽¹⁾.

قال أبو يعلى: «ولا يجوز أن يقول القائل لغيره قد أعددت لك طعامًا وقوتًا ودارًا إلا وذلك المُعدّ موجودٌ غير معدومٍ فدلَّ على أنَّهما مخلوقتان»⁽²⁾.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتۡ مِرۡصَادٗا ٢١ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابٗا﴾ [النبأ: ٢١-٢٢] أي: مرصدةٌ مُعَدّة يَرصُد بها خزنتها الكفار⁽³⁾.

وكذا حديث الإسراء⁽⁴⁾، وحديث الكسوف⁽⁵⁾، والإجماع من الصحابة

---

(١) قواعد العقائد للغزالي: ١٠٢، مفاتيح الغيب للرازي: ٩/ ٦، أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي: ٢/ ٩٢، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٤/ ٢٠٥، لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن: ١/ ٤٢٠، تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ١/ ٢٠٢، روح المعاني للألوسي: ٤/ ٥٧.

(٢) المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الحنبلي: ١٨٠.

(٣) ينظر: زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي: ٩/ ٧، مفاتيح الغيب للرازي: ٣١/ ١٢، تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٨/ ٣٠٥.

(٤) ورد حديث الإسراء ووصفُ الجنة في أخرجه البخاري وغيره، يُنظر: صحيح البخاري، كتاب مناقب الصحابة، باب المعراج، عن مالك بن صعصعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ٣/ ١٤١٠، رقم (٣٦٧٤).

(٥) حديث الكسوف أخرجه البخاري عن أسماء بنت أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ومسلم عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ذكر فيه النبي ﷺ الجنة بقوله: «إني رأيتُ الجنة، فتناولت عنقودًا، ولو أصبتُه لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، وأُرِيت النار، فلم أر منظرًا كاليوم قط أفظع»، صحيح =

رضي الله تعالى عنهم، فإنَّهم أجمعوا على فَهْم ذلك من الكتاب والسنة.

وطريقه تتبع ما نُقِل من كلامهم في تفسير الآيات المذكورة والأحاديث الواردة، فإنَّ ذلك يفيد اتفاقهم على فَهْمهم أنَّ الجنةَ والنار موجودتان الآن(١)، «فلو كانتا غيرَ مخلوقتين؛ لكان ذلك منه غير صادق، والله تعالى منزه عن ذلك»(٢).

وإخباره تعالى أنَّ الجنةَ والنارَ أُعِدَّتَا، والإعداد هو الادِّخار وهو: تهيئة الشيء لأمرٍ، وكذلك قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، وكذلك قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴿١١٧﴾ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴿١١٩﴾﴾ [طه: ١١٧-١١٩]، فأخبر تعالى أَنَّه لو خرج من الجنة، يشقى، وأنَّه في الجنة لا يجوع ولا يعرى ولا يظمأ ولا يَضحَى، وهذا من صفات جنات عدنٍ، لا من صفات جنات الدنيا، فدلتنا هذه الآية أنَّ آدمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كان في جنات عدن(٣).

واستدلوا بأدلة من السنة المطهرة، منها: عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: (إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ فَإِنَّهُ يُعْرَضُ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ فَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ)(٤).

= البخاري، أبواب الكسوف، باب صلاة الكسوف جماعة، ٢/ ٣٧، رقم (١٠٥٢)، ومسلم، كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، ٢/ ٦٢٢، رقم (٩٠٤).

(١) يُنظر: المسايرة، ص٢٤٨، ٢٤٩، منح الروض الزاهرة في شرح الفقه الأكبر، ص٢٨٤، ٢٨٥.

(٢) بحر الكلام، أبو المعين النَّسفي، ص٢٤٥.

(٣) يُنظر: أصول الدين، فخر الإسلام البزدوي، ص١٧٠.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٢ / ٩٩) برقم: (١٣٧٩) (كتاب الجنائز، باب الميت يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي)، ومسلم في «صحيحه» (٨/ ١٦٠) برقم: (٢٨٦٦) (كتاب الجنة=

وعن أنس بن مالك قال: صلى لنا النبي ﷺ ثُمَّ رقي المنبر، فأشار بيديه قبل قبلة المسجد، ثم قال: (لقد رأيت الآن منذ صليت لكم الصلاة الجنة والنار ممثلتين في قبلة هذا الجدار، فلم أر كاليوم في الخير والشرِّ ثلاثًا)(١).

فقوله (الآن) هو اسم للوقت الذي أنت فيه، وهو ظرف غير متمكن وقع معرفة، فان قيل: هو للحال، ورأيت للماضي، فكيف يجتمعان؟ يقال: دخول قد عليه قرَّبه إلى الحال، فإن قلت: فما قولك في صليت فإنَّه للمضي البتة؟ قيل: كلُّ مخبر أو منشئ فقصده الحاضر؛ فمثل صليت يكون للماضي الملاصق للحاضر، أو أُرِيد بالآن ما يقال عرفًا أنَّه الزمان الحاضر، لا اللحظة الحاضرة غير المنقسمة المسماة بالحال(٢).

قال ابن حجر: «ممثلتين أي منتصبتين، وهذا على أنَّه رآهما حقيقة وهو الأظهر»(٣).

وقيل: إنَّ الجنة والنار لم تُخلقا بعد، وإنَّما يُخلقان يوم القيامة، وهو مذهب الخوارج وطائفة من المعتزلة، كعباد الضيمري وضرار ابن عمرو وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار(٤)، وهذا بناءً على أصلٍ من أصول المعتزلة، وهو

= وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه، كتاب صفة الصلاة، باب رفع البصر إلى الإمام في الصلاة»: ١/ ٢٦١، برقم: ٧١٦.

(٢) ينظر: الكواكب الدراري للكرماني: ٥/ ١١٦.

(٣) فتح الباري لابن حجر: ١/ ١٨٦.

(٤) ينظر: تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار: ٢٠٤، الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي: ٣٣٩، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ٤/ ٦٨، الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٧١.

إنكار حصول الفائدة؛ لأنَّهم يوجبون الغرض في أفعال الله تعالى⁽¹⁾.

واستدلوا بأدلة منها: قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ۚ تِلْكَ عُقْبَى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا ۖ وَّعُقْبَى ٱلْكَٰفِرِينَ ٱلنَّارُ﴾ [الرعد:٣٥].

ووجهه: أنَّ جنةَ الخُلد والثواب ليست بمخلوقة الآن، ولو كانت مخلوقةً الآنَ لفنيت، إذا أفنى الله تعالى العالم، فكان لا يكون أُكلها دائمًا؛ فدلَّ على أنَّه تعالى يَخلِقُها في الآخرة فيدوم أُكلها⁽٢⁾.

وردَّ عليهم الإيجي: «أي كلَّما فنِي منه شيءٌ جيء ببَدَله؛ فإنَّ دوام أُكُلٍ بعينه غيرُ مُتصوَّر، وذلك لا ينافي هلاكه، أو نقول: المراد أنَّه هالكٌ في حد ذاته؛ لضعف الوجود الإمكاني، فالتحق بالهالك المعدوم، أو نقول: إنَّهما تُعدمان آنًا، ثُمَّ تعادان، وذلك كافٍ في هلاكهما»⁽٣⁾.

ومن السنة المطهَّرة: عن جابر، عن النبي ﷺ، أنَّه قال: (مَنْ قَالَ: سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ، غُرِسَتْ لَهُ بِهِ نَخْلَةٌ فِي الْجَنَّةِ)⁽٤⁾.

لو كانت مخلوقةً مفروغًا منها لم تكن قيعانًا، ولم يكن لهذا الغِراس

---

(١) ينظر: غاية المرام في علم الكلام للآمدي: ٣٠٥.

(٢) تنزيه القران عن المطاعن للقاضي عبد الجبار: ٢٠٤.

(٣) كتاب المواقف للإيجي: ٣/ ٤٨٨.

(٤) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (٣ / ١٠٩) برقم: (٨٢٦) (كتاب الرقائق، ذكر تفضل الله جل وعلا بالأمر بغرس النخيل في الجنان لمن سبحه معظما له به)، والنسائي في «الكبرى» (٩/ ٣٠٤) برقم: (١٠٥٩٤) (كتاب عمل اليوم والليلة، ثواب من قَالَ سبحان الله العظيم) والترمذي في «جامعه» (٥ / ٤٥٦) برقم: (٣٤٦٤) (أبواب الدعوات عن رسول الله ﷺ).

معنى⁽¹⁾.

واستدلوا بأدلة عقلية، منها: لا معنى لإعداد الجنة والنار إلا خوف فواتِ ذلك عند إرادته، والله تعالى لا يُعجِزه شيءٌ إذا أراده في الوقت الذي يريده أن يقول له كن فيكون، فلا معنى لتقديم خلق الجنة والنار على وقت الحساب، ولا فائدة فيه.

ورُدَّ عليهم بـ:

أنَّ هذا الكلام يُعارِض نصَّ القران والسنة، وبالتالي فلا يُلتفت إليه، وقد نصَّ الله تعالى على إعدادها بقوله: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ ولأنَّ الموجوداتِ كلَّها ليست موقوفةً على الحاجة، وإنَّما إيجادها موقوفٌ على القدرة والإرادة، والأصل في هذا أنَّ اللهَ تعالى لا يَثبُت في حقه الحاجةُ؛ لأنَّه غنيٌّ على الإطلاق، فإذا ارتفعت الحاجة في حقِّه ثبت ما ذكرنا⁽²⁾.

ثانيًا: بقاء الجنة والنار

- وأما بقاء الجنة والنار، فلقد ذهب أهل الحقّ إلى بقاء الجنة والنار، ودوامهما، وعدم فنائهما، وعليه إجماع أهل السنة والجماعة، كما قرر العلماء ذلك في مصنفاتهم⁽³⁾.

---

(١) ينظر: المصدر نفسه بالجزء والصفحة.

(٢) ينظر: الإيضاح في أصول الدين لأبي الحسن علي بن الزاغوني، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، ط: الأولى، (١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م): ٥٥٧-٥٥٨.

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري: ٤٧٤، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ٤/ ٧١، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لابن حزم: ١٧٣، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة لأبي القاسم التيمي: ٢/ ٤٣٤.

قال أبو حنيفة ﷺ: «والجنة والنار مخلوقتان اليوم، لا تفنيان أبدًا، ولا تموت الحورُ العين أبدًا، ولا يفنى عقاب الله وثوابه سرمدًا»(١).

واستدلوا بأدلة من الكتاب والسنة المطهرة، منها:

١- قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ۚ تِلْكَ عُقْبَى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا ۖ وَّعُقْبَى ٱلْكَٰفِرِينَ ٱلنَّارُ﴾. [سورة الرعد، الآية:٣٥]

قال أبو يعلى الحنبلي: والدلالة على أنهما لا يفنيان ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾، ووَصْفُهُ بأنها ﴿دَارُ ٱلْخُلْدِ﴾[سورة فصلت، من الآية: ٢٨.] فلو كانت تفنى كان أُكلُها وظلّها فانيًا منقطعًا، وقال تعالى: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [سورة هود، من الآية:١٠٨]. (٢).

٢- ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [سورة هود، الآية:١٠٨]

وجه الدلالة: أي غير مقطوعٍ، ولا تنافي بين هذا وبين قوله، ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾، قال الضحاك: هو في الذين يخرجون من النار فيدخلون الجنة، يقول سبحانه: إنَّهم خالدون في الجنة ما دامت السماوات والأرض إلا مدةُ مكثهم في النار(٣).

ثانيًا: من السنة الشريفة:

١- عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (يُؤتَى بالموت

---

(١) الفقه الأكبر، أبو حنيفة النعمان، ص٣٠٥.

(٢) ينظر: المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الحنبلي: ١٨١.

(٣) ينظر: لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ٢٣٣.

كهيئة كبشٍ أملح فينادي منادٍ، يا أهل الجنة؛ فيشرئبون، وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون نعم هذا الموت، وكلهم قد رآه، ثم ينادي: يا أهل النار، فيشرئبون، وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلُّهم قد رآه فيُذبح، ثُمَّ يقول: يا أهل الجنة، خلودٌ فلا موت، ويا أهل النار، خلودٌ فلا موت، ثم قرأ: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [مريم: ٣٩](١).

٢- عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: عن النبي ﷺ قال: (يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار، ثم يقوم مؤذن بينهم يا أهل النار لا موت ويا أهل الجنة لا موت خلود)(٢).

وقال السمرقندي في شرحه للفقه الأكبر: «سبعةٌ لا تفنى: العرش، والكرسي، واللوح، والقلم، والجنة، والنار بأهلهما، والأرواح، يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ۝٦٨﴾ [الزمر: ٦٨]، يعني: الجنة والنار بأهلهما من ملائكة العذاب والحور العين»(٣).

ومن الأدلة على عدم الفناء قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۝١٠٧ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ۝١٠٨﴾ [الكهف: ١٠٧-١٠٨]، فدلَّنا هذا النص، ونصوصٌ أخرى في القرآن على أنَّ أهل الجنة يتنعمون في

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب تفسير سورة مريم: ٤/ ١٧٦٠، برقم: ٤٤٥٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب يدخل الجنة سبعون ألفا بغير حساب: ٥/ ٢٣٩٦، برقم: ٦١٧٨، و٦١٨٢.

(٣) شرح الفقه الأكبر، أبو الليث السمرقندي، ص٨١.

الجنة مخلَّدِين(١).

وأمَّا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فإنَّ معناه أنَّ كلَّ شيءٍ مما سوى الله تعالى معدومٌ في ذاته بالنظر إلى ذاته من حيثُ إنَّه ممكنٌ مع قطع النظر عن وجوده؛ لأنَّ كلَّ ما سواهُ ممكنٌ، والممكن بالنظر إلى ذاته موجودٌ، و(هالك) معناه قابلٌ للهلاك من حيث إمكانه وافتقاره، وكذلك (فانٍ) فإنَّ معناه قابلٌ للفناءِ، ويؤيد القول بعدم موت الحور قولهن: «نحن الخالدات فلا نموت»(٢)، كما في الحديث.

ولا يقال: المراد من قولهنَّ الخلود الكائن بعد القيامة؛ لأنَّه لا خصوصية فيه، والأوصاف المشتركة لا يُتباهى بها، والله أعلم(٣).

-وأنكرت الجهمية بقاء الجنة والنار، وقالت بفنائهما، فقالت الجهمية: «إذا دخل أهلُ الجنة الجنةَ، وأهلُ النار النارَ، استمتع أهل الجنة بقدر أعمالهم، وأهل النار أذاقهم الله العذاب بقدر أعمالهم وكفرهم، ثم إِنَّ اللهَ تعالى فني الجنة والنار»(٤).

واستدلوا بأدلة عقلية على فناء الجنة والنار، منها:

١- قالوا: هل أحاط الله تعالى علمًا بجميع مدة الجنة والنار أم لا؟ فإن قلتم: لا، جَهَّلتم الله، وإن قلتم: نعم، جعلتم مدَّتها مُحاطًا بها، وهذا هو التناهي

---

(١) يُنظر: أصول الدين، فخر الإسلام البزدوي، ص١٧١.

(٢) أخرجه البزار عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال البزار: «وهذا الحديث لا نعلم أخرجه عن النبي ﷺ إلا عليٌّ بهذا الإسناد، وقد أخرجه عبد الواحد بن زياد، موقوفًا، وهو ضعيف"، البزار، مسند البزار (البحر الزخار)، مسند علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ٢/ ٢٨٢، رقم (٧٠٣).

(٣) يُنظر: شرح الفقه الأكبر، أبو الليث السمرقندي، ص٨٢.

(٤) يُنظر: مقالات الإسلاميين واختِلاف المصلين، ص٢٧٩.

نفسه.(١)

ورُدَّ عليهم بـ:

أنَّ اللهَ تعالى إنَّما يعلم بالأشياء على ما هي عليه؛ لأنَّ من عَلِم الشيء على خلاف ما هو عليه فهو جاهلٌ به، مخطئٌ في اعتقاده، ظانٌّ للباطل، وليس علمًا ولا حقًا، ولا عالمٌ به، وهذا ما لا شك فيه، وعلم الله عَزَّوَجَلَّ هو الحقُّ اليقين على ما هي عليه، فكلُّ ما كان ذو نهاية فهو في علم الله تعالى ذو نهاية، ولا سبيل إلى غير هذا البتة، وليس للجنة والنار مُدَدٌ غيرُ متناهيةٍ محاطٌ بها، وإنَّما لهما مُدَد كل ما خرج منها إلى الفعل فهو مَحصِيٌ محاطٌ بعدده، وما لم يخرج إلى الفعل فليس بمحصيٍّ، لكن علمَ الله تعالى أحاط أنَّه لا نهايةَ لهما، وأما قوله: كما لا يجوز أن يُوجَد شيءٌ غير الله تعالى لا نهايةَ له لم يزل؛ فإنَّ هذه القضيةَ فاسدةٌ، وقياسٌ فاسدٌ لا يصح(٢).

- وتبعهم في ذلك أبو الهذيل العلاف من المعتزلة، لكنَّه يرى فناء الحركات، وفي ذلك يقول: «إنَّ الدليلَ إنَّما دلَّ على انقطاع الحوادث فقط، فيمكن بقاء الجنة والنار، ولكن تنقطع الحركات؛ فيبقى أهل الجنة والنار ساكنين ليس فيهما حركةٌ أصلًا، ولا شيء يحدث، فيبقى أهل الجنة وأهل النار في سكونٍ دائمٍ لا يقدر أحدٌ منهم على الحركة»(٣)، وهذا كلام يحتاج إلى دليل، ولم يَرد به كتابٌ ولا سنة، وأرى أنَّه لا يستقيم الكلام في الفناء عند المعتزلة، وخصوصًا في النار، لأنَّهم يقولون بخلود مرتكب الكبيرة في النار.

---

(١) المصدر نفسه بالجزء والصفحة.

(٢) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ٤/ ٧١.

(٣) يُنظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ٢/ ٤٧.

واحتج أبو الهذيل:

١- بقوله تعالى: ﴿وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدَۢا﴾ [الجن: ٢٨]

وجه الدلالة: كلُّ ما أحصاه العدد فهو ذو نهاية، ولا بُدَّ والحركات ذات عدد فهي متناهية⁽¹⁾.

ورُدَّ عليهم: بأنَّ كلَّ ما خرج إلى الفعل من مدة بقاء الجنة والنار وأهلهما فمحصي بلا شك، ثم يُحدِث الله تعالى لهم مددا آخرَ، وهكذا أبدًا بلا نهاية ولا آخر⁽²⁾.

٢- قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨.].

ونوقش بايرادات، منها:

قال الإمام أحمد: «كلُّ شيءٍ -مما كتب الله عليه الفناء والهلاك- هالك، والجنة والنار خُلِقتا للبقاء لا للفناء ولا للهلاك، وهما من الآخرة لا من الدنيا»⁽³⁾.

وقال ابن حزم: إنَّ الله عَنى الاستحالة من شيءٍ إلى شيءٍ، ومن حالٍ إلى حال، وهذا عامٌ لجميع المخلوقات دون الله تعالى، وكذلك مدد النعيم في الجنة والعذاب في النار، كلما فَنِيَت مدة أحدث الله عَزَّوَجَلَّ أخرى، وهكذا أبدًا بلا نهاية⁽٤⁾.

وقال السيوطي: «معناه قابل للهلاك، وكلُّ مُحْدَثٍ قابلٌ لذلك في أن لم

---

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ٤/ ٧٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسه بالجزء والصفحة.

(٣) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى: ١/ ٢٨.

(٤) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ٤/ ٧٠.

يهلك، بخلاف القديم الأزلي، ويؤيد ذلك أنَّ العرشَ لم يرد خبر بأَنَّه يهلك؛ فلتكن الجنة منه»⁽¹⁾.

- وهكذا ينجلي مما تقدم أنَّ الجنة والنار موجودتان مخلوقتان، وأنهما لا تفنيان، ولا تَبيدان، وأنَّ نعيمَ أهل الجنة أبديٌّ -رزقنا الله تعالى دخولها-، وعذابَ أهل النار أبدي -أعاذنا الله تعالى منها-، ولا يُلتفتُ إلى أدلة الـمُنكرين؛ لضعفها، ومخالفتها النصوص، والله أعلم.

* * *

---

(١) البدور السافرة في أحوال الآخرة للسيوطي: ٨١.

المَبحَثُ الثَّاني

فعل المخالفات والتوبة منها

- المطلب الأول: فعل المعاصي من الكبائر والصغائر.
- المطلب الثاني: الشفاعة.

المَبْحَثُ الثَّانِي

فعل المخالفات والتوبة منها

المطلب الأول: فعل المعاصي من الكبائر والصغائر

قال المُصنِّف: [والكبيرةُ لا تُخرجُ العبد المؤمنَ من الإيمان، ولا تُدخِلُه في الكفر، والله لا يَغفر أَنْ يُشرَك به، ويَغفر ما دون ذلك لمن يشاءُ من الصغائرِ والكبائر، ويَجُوز العقابُ على الصغيرة، والعَفْوُ عن الكبيرة إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلالُ كفرٌ].

الفرع الأول: المراد بالكبائر

اختلفت ألفاظ العلماء في تعريف الكبيرة وتمييزها عن الصغيرة، إلا أنَّ مضمونَها واحدٌ، وبلغت أكثر من عشرين قولًا؛ منها ما يأتي:

الكبيرة: هي الموجبة للحد، وقِيل ما يلحق الوعيد بصاحبه بنصٍّ أو كتابٍ أو سنة (١).

---

(١) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج١٢/ ص١٨٣. قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «كل ما جاء في القرآن مقروناً بذكر الوعيد فهو كبيرة، نحو قتل النفس المحرمة، وقذف المحصنة، والزنا، والربا، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف»(مفاتيح الغيب، للرازي (١٠/ ٦١). وقال العز بن =

وقال إمام الحرمين في تعريفها: «كلُّ جريمة تُؤذِن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقاقة الديانة»⁽¹⁾.

وذهب الإمام الطبري إلى تعريفها بالعدد من غير ضبطها بحد قال: وأولى ما قيل في تأويل (الكبائر)، ما صح به الحديث⁽²⁾ عن رسول الله ﷺ دون ما قاله غيره، فالكبائر إذن: الشركُ بالله، وعقوقُ الوالدين، وقتلُ النفسِ المحرم قتلها، وقولُ الزور⁽³⁾.

وما نُقِل عن ابن عباس والحسن البصري وغيرهم: «إنَّ الكبائر كلُّ ذنب ختمه الله تعالى بنارٍ أو غضبٍ أو لعنةٍ أو عذاب، وقال الشيخ أبو عمر بن

= عبد السلام: «وقد ضبط بعض العلماء الكبائر بأن قال: كل ذنب قرن به وعيد، أو حد، أو لعن فهو من الكبائر، فتغيير منار الأرض كبيرة لاقتران اللعن، به وكذلك قتل المؤمن كبيرة؛ لأنه اقترن به الوعيد، واللعن، والحد، والمحاربة، والزنا، والسرقة، والقذف كبائر لاقتران الحدود بها»(قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عزالدين السلمي (٦٦٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١/ ٢١). وقال الإمام القرطبي: «فكل ذنب عظم الشرع التوعد عليه بالعقاب وشدده، أو عظم ضرره في الوجود، كما ذكرنا فهو كبيرة»(الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١ هـ)، دار الشعب، القاهرة (٥/ ١٦٠-١٦١).

(١) فتح الباري، ابن حجر، ج١٠/ ص٤١٠.

(٢) والحديث هو: ما صح عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عن النبي ﷺ قال (اجتنبوا السبع الموبقات). قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال (الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات). أخرجه البخاري ٣/ ص١٠١٧، رقم (٢٦١٥).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القران، الطبري - ٨/ ٢٥٣، وينظر تعريفات تشبه ما قاله الإمام الطبري معتمدة على بعض النصوص، فمنهم من عرف الكبائر بأنَّها سبع، ومنهم من قال: إنَّها تسع، ومنهم من قال: أربع، ويورد النصوص المؤيدة لقوله، راجع - ٨/ ص ٢٣٥-٢٥٣.

الصلاح: لها أمارات منها: إيجاب الحد، ومنها الإيعاد عليها بالعذاب بالنار ونحوها في الكتاب أو السنة، ومنها وصف فاعلها بالفسق نصًا، ومنها اللعن»(١).

أما المعتزلة فقد ذهبت أيضًا إلى القول بأنَّ المعاصي فيها الكبائر، وفيها الصغائر حيث يقول القاضي عبد الجبار -عند حديثه على أنَّ المعاصيَ فيها الصغائر والكبائر-: «ولا خلاف في ذلك بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم، وإنَّما الخلاف بينهما في هل يُعلم عقلًا اشتمال المعاصي على صغير وكبير أم يعلم ذلك شرعًا؟ وقال: لو خلينا وقضية العقل لكنا نحكم بأنَّ المعاصيَ كلَّها كبائرُ»(٢).

وتَستدِلُّ المعتزلة على اشتمال المعاصي للصغائر والكبائر من كتاب الله عَزَّوَجَلَّ بأدلة منها:

١- قوله تعالى: ﴿ مَالِ هَٰذَا ٱلۡكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةٗ وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحۡصَىٰهَاۚ ﴾ [الكهف: ٤٩]

٢- وقوله تعالى: ﴿ وَكُلُّ صَغِيرٖ وَكَبِيرٖ مُّسۡتَطَرٌ ۝٥٣ ﴾ [القمر: ٥٣].

٣- قوله تعالى: ﴿ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ ﴾ [الحجرات: ٧].

٤- وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ ﴾ [النجم: ٣٢].

٥- قال القاضي عبد الجبار: «وبعد الذي ذكرناه علم أنَّ في المعاصي صغيرًا كما أنَّ فيها كبيرًا»(٣).

---

(١) شرح صحيح مسلم بن الحجاج - لأبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي-دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٣٩٢ هـ، ٢/ ص٨٥.

(٢) ينظر شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان - ص٦٣٢-٦٣٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عثمان عبد الكريم - ص٦٣٣-٦٣٤.

الفرع الثاني: حكم مرتكب الكبيرة

أجمع أهل السنة والجماعة على أنَّ صاحب الكبيرة الواقع في حدٍ من حدود الله تعالى لا يُكفَّر ما لم يستحل، وإنَّ الوقوعَ في حدود الله تعالى تستوجب إقامة ما شرعه الله تعالى من حدودٍ شرعيةٍ أو تعازيرَ بحقهم، وإقامة هذه الحدود والتعازير هي لتطهير الجناة وتكفير ذنبهم.

ولا يُبنى عليه تكفيرٌ أو إخراج من الدين والملة، وهذا ما تسالم عليه أئمة أهل السنة والجماعة، وفيما يأتي نذكر العلماء الذين يؤيدون ذلك:

يقول الإمام الطحاوي: «ولا نُكَفِّر أحدًا من أهل القبلة بذنبٍ ما لم يستحله»⁽¹⁾.

ويقول الإمام البغوي في هذا: «اتفق أهل السنة على أنَّ المؤمنَ لا يخرج عن الإيمان بارتكاب شيءٍ من الكبائرِ إذا لم يعتقد إباحتها، وإذا عِمل شيئًا منها فمات قبل التوبة لا يُخلد في النار، كما جاء بالحديث، بل هو إلى الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه بقدر ذنوبه، ثم أدخله الجنة برحمته»⁽²⁾.

يقول ابن حزم وهو يتوسع ببيان هذا المعنى بقوله: «ومن ضيَّع الأعمالَ كلَّها فهو مؤمنٌ عاصٍ ناقصُ الإيمان لا يُكفَّر»⁽³⁾.

فهذه هي عقيدة أهل السنة والجماعة بحق المقصرين بالعمل، وقد

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية: ٢٤٦ ـ ٣٥٥.

(٢) شرح السنة: ١ / ١٠٣.

(٣) المُحَلَّى: لابن حزم ١ / ٤٥.

تظافرت النقول الكثيرة على ذلك حتى أصبحت معلمًا عليهم، وبه يتمايزون على أهل البدع من الخوارج والمعتزلة من جهة، وعن المرجئة والجهمية من جهة أخرى.

وتُعدُّ الكبائرُ من الأمور التي اختلفت الفرق في حكم مرتكبها، ونبدأ بما قاله أهل الحق في هذه المسألة، فلقد أقروا بأنَّ مرتكبَ الكبيرة مؤمنٌ، وليس كافرًا أو فاسقًا.

- فمذهب أهل السنة في مرتكب الكبيرة أنَّه مؤمنٌ ناقصُ الإيمان، أو مؤمنٌ بإيمانه فاسقٌ بكبيرته، وهو في الآخرة تحت مشيئة الله إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه بعدله وحكمته، لكنه لا يُخلَّد في النار(١) بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨].

فذهب الماتريدية(٢) ومعهم الأشعرية(٣) إلى أنَّ مرتكب الكبيرة(٤) لا يخرج من الإيمان، ولا يدخل في الكفر؛ وذلك لعدم زوال التصديق، وأنَّه مع إيمانه هو فاسقٌ مستحقٌّ للوعيد؛ وذلك لاقترافه المعاصي، وعدم امتثاله لأوامر الله تعالى.

قال الإمام الطبري: «إنَّ كلَّ صاحبِ كبيرةٍ في مشيئة الله؛ إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه عليه، ما لم تكن الكبيرة شركًا بالله»(٥).

وقال الإمام الأشعري: «قال أهل السنة والاستقامة: إنَّ الله يخرج أهل

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الواسطية، محمد خليل هراس، ١/ ص٢٥١.

(٢) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص٧١، ٧٢.

(٣) يُنظر: رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، ص٩٤، والإرشاد، الجويني، ص٣٩٣.

(٤) أصول الدين، البزدوي، ص١٣٥.

(٥) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبي جعفر (٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ (٥/ ١٢٦).

القبلة الموحدين من النار ولا يخلدهم فيها»⁽¹⁾.

واحتَجُّوا لذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨]، قال أبو المعين النَّسَفي: «وأما أهل الحق، فإنَّهم يقولون: إنَّ مَن اقترف كبيرة غير مستحل لها، فهذا اسمه المؤمن، وبقي على ما كان عليه من الإيمان ولم يزل عنه إيمانه، ولم ينتقص، ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخله، وحُكمُهُ أَنَّه لو مات من غير توبة، فلله تعالى فيه المشيئة، إن شاء عفا عنه وكَرَّمَهُ، أو ببركة ما معه من الإيمان والحسنات، أو بشفاعة بعض الأخيار، وإن شاء عذَّبه بقدر ذنبه، ثم عاقبة أمره الجنة لا محالة، لا يُخلَّد في النار»⁽²⁾.

وقال أبو جعفر الطحاوي: «وَأَهلُ الكَبَائِرِ من أمة محمد ﷺ فِي النَّارِ لا يُخَلَّدُونَ إِذَا مَاتُوا وَهُم مُوَحِدُّونَ، وَإِن لَم يَكُونُوا تَائِبِينَ بَعدَ أَن لَقُوا اللَّهَ تَعَالَى عَارِفِينَ مؤمنين، وَهُم فِي مَشِيئَتِهِ وَحُكمِهِ إِن شَاءَ غَفَرَ لَهُم وَعَفَا عَنهُم، كَمَا قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨]، وإِن شَاءَ عَذَّبَهُم فِي النَّار بِقَدرِ جِنَايَتِهِم بِعَدلِهِ ثُمَّ يُخرِجُهُم مِنهَا بِرَحمَتِهِ، وَشَفَاعَة الشَّافِعِينَ مِن أَهلِ طَاعَتِهِ، وثم يَبعَثُهُم إِلَى جَنَّتِهِ»⁽³⁾.

- والماتريدية مع قولهم: بإمكانية الشفاعة، وعدم تخليد أصحاب الكبائرِ في النَّار، فهم لا يقولون: إنَّه لا يضُرُّ مع الإيمان ذنبٌ من عمله.

قال أبو حنيفة ﷺ: «ولا نقول: إنَّ المؤمنَ لا تضرُّه الذنوب، ولا نقول: إنَّ حسناتِنا مقبولةٌ مغفورةٌ كقول المرجئة، ولكن نقول: من عَمِل حسنةً بجميع

---

(١) مقالات الإسلاميين، للأشعري (٤٧٤).

(٢) أبو المعين النَّسَفي، تبصرة الأدلة، ص١٠٤٥.

(٣) متن العقيدة الطحاوية، أبو جعفر الطحاوي، ص٢٢، ٢٣.

شرائطها، خاليةً من العيوب المفسدة، ولم يبطلْها بالكفر والرِّدة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمنًا، فإنَّ اللهَ تعالى لا يضيِّعُها، بل يقبلها منه ويُثيبُه عليها، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يَتُب عنها صاحبها حتى مات مؤمنًا، فإنَّه في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار، وإن شاء عفا عنه، ولم يعذبْه بالنار أصلًا»⁽¹⁾.

والأشاعرة لا يقولون بقول المرجئة في مرتكب الكبيرة؛ وإنَّما يرون أنَّه مؤمنٌ بإيمانه، فاسقٌ بكبيرته، وأمرُه في الآخرة إلى الله؛ إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه، يقول أبو المعالي الجويني -في تقرير مذهب الأشاعرة -: «من مات من عُصاة أهل الإيمان من غير توبةٍ فأمره مغيَّب؛ إن شاء الله غفر له، أو شفع فيه شفيعٌ، وإن شاء عرضه على النار بقدر ذنبه، ثم عاقِبتُه الفوز الأكبر والنجاة»⁽²⁾، فأقرُّوا بإيمان مرتكب الكبيرة، وأنَّه في العاقبة من أهل الجنة.

وأما الإمام احمد بن حنبلٍ ومَن وافقه أهل الحديث؛ فإنَّهم مع قولهم بأنَّ الأعمالَ جزءٌ من مُسمَّى الإيمان، لا يرون في ارتكاب الكبائرِ ما يُخرِج المرء من الإيمان سوى الشركِ بالله؛ فكان قولُهم في مرتكب الكبيرة أنَّه: مؤمنٌ عاصٍ، أو مؤمنٌ فاسقٍ، أو يُقال: هو مؤمنٌ بإيمانه، فاسقٌ بكبيرته؛ فلا يُزيلون عنه اسمَ الإيمان بالكلية بذهاب بعضه، ولا يُعطونه اسم الإيمان المطلق⁽³⁾.

---

(١) الفقه الأكبر، أبو حنيفة النعمان، ص٩.

(٢) العقيدة النظامية، إمام الحرمين الجويني، ص ٨٩، ٩٠.

(٣) يُنظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، هبة الله بن الحسن اللالكائي، ١/ ١٦٢، ١٧٦، ١٧٧.

أما المخالفون في هذه المسألة من الفرق:

المذهب الأول: أَنَّه منافقٌ، وإليه ذهب الإمام الحسن البصري(١).

واحتج بوجهين(٢):

١- حديث: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ»(٣).

٢- أنَّ مَن اعتقد من العقلاء أنَّ في الجُحر حيةً لم يدخل يده فيه، فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيها علم أَنَّه قاله لا عن اعتقاد، وكذا الحال فيمن أرتكب كبيرة.

قيل: إنَّ مضرةَ الحية عاجلةٌ محققةٌ بخلاف عقاب الذنب؛ لأَنَّها آجلةٌ وغير محققة، إذ يجوز التوبة والعفو.

وأنَّ المنافقَ في اللغة: مأخوذ من النَّفق، والنفق هو سرداب في الأرض، ومنه اشتُقَّ المنافق لخروجه عن الدين(٤).

وفي الاصطلاح: المنافق من دخل الإسلام بلسانه دون قلبه(٥)، أي يُظهِر غير ما يُبطِن.

وبما أنَّ المنافقَ هو اسم لمن يُبطِن غيرَ ما يُظهِر؛ فيكون هذا الحال غير

---

(١) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، / ص١٣٧.

(٢) المواقف في علم الكلام، ٣/ ص٥٥٨.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (١/ ١٦) برقم: (٣٣) (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق)، ومسلم في «صحيحه» (١/ ٥٦) برقم: (٥٩) (كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق).

(٤) جمهرة اللغة، ٢/ ٩٦٧.

(٥) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ١ / ص٢٤٠.

منطبقٍ على مرتكب الكبيرة.

المذهب الثاني: أنَّ مرتكب الكبيرة كافر، وهو ما ذهبت اليه الخوارج⁽¹⁾.

وذلك أنَّ الخوارجَ يقولون إِنَّ مرتكبَ الكبيرة كافرٌ، وأنَّه لا واسطة بين الكفر والإيمان، وأنَّ مرتكبي الكبيرة مخلدون في النار، وأنَّهم يُعذَّبون عذاب الكافرين، زاعمين بأنَّ هذا كفرُ نعمةٍ أو كفر نفاق لا كفر ملَّة، وأنَّ العاصيَ مُخَلَّدٌ في النار، وهم بذلك يتفقون مع المعتزلة في تخليد العصاة في جهنم، وينكرون الشفاعة لعُصَاة الموحدين؛ لأنَّ العصاة - عندهم -مُخلَّدون في النار، فلا شفاعة لهم حتى يخرجوا من النار، غير أنَّ الخوارجَ يقولون: إنَّ مرتكبي الكبائر -ممن ينتحل الإسلام-يُعذَّبون عذاب الكافرين، والمعتزلة يقولون إنَّ عذابَهم ليس كعذاب الكافرين⁽²⁾.

ومن أدلة الخوارج التي احتجوا بها⁽³⁾:

فمن القرآن الكريم

١- قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة:٤٤]، دليلٌ على أنَّ الفاسقَ كافرٌ، ويُرَدُّ على قولهم: أنَّ المرادَ من لم يحكم بشيءٍ مما أنزل الله تعالى أصلًا.

٢- قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٤ - ١٦].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ص١٣٧.

(٢) يُنظر: شرح العقائد النَّسَفية، سعد الدين التفتازاني، ص٧٤-٧٥، الإبانة، وأبو الحسن الأشعري، ص١٣٣، ومقالات الإسلاميين وإخْتِلَاف المصلين، ٢/ ١٦٧.

(٣) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ٣/ ص٥٤٨-٥٥١.

٣- قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [النور:٥٥].

٤- قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ ﴾ [الحاقة:٢٥]، فأصحاب الشمال هم الكافرون، والعاصي من أصحاب الشمال.

٥- قوله تعالى بعد إيجاب الحج: ﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [آل عمران:٩٧].

٦- ويرد على دليلهم: أنَّ المرادَ مَنْ جحد وجوبَ الحج.

٧- ومن السنة النبوية:

٨- قوله ﷺ: «من ترك الصلاة متعمدًا، فقد كفر»⁽¹⁾.

والردُّ عليهم: أنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَصَلَ بَينَ الشِّركِ وَبَينَ ما دُونَه، وَأَخبرَ أَنَّ الشِّركَ غَيرُ مَغفُورٍ وَأَطمعَ فِي مَغفِرَة ما دُونَهُ، حَيثُ عَلَّقَ غُفرَانَهَا بِالمَشِيئَة، وَجَائزُ الوُجودِ يُعَلَّقُ بِالمَشِيئَة دُونَ المُمتَنعِ وُجُودًا، وَلَو كَانَ الكُلُّ إِشراكًا لَم يَكُن لِلتفصِيلِ وَالقِسمة مَعنىً، وَكَانَ يَكُونُ خُلفًا فِي خَبَرِ اللَّهِ، تَعَالَى اللَّهُ عَن ذلكَ. ⁽²⁾.

المذهب الثالث: المرجئة:

قالت المرجئة بأنَّ مرتكبَ الكبيرة مؤمنٌ وذلك بقولهم لا تضرُّ العاصي

---

(١) سنن البيهقي، ٧ / ص ٣٠٤ / رقم(١٥١٧٤)، قال ابن حجر الهيثمي: ورجاله موثقون إلا محمد بن أبي داود، مجمع الزوائد، الهيثمي، ٢ / ص ٢٦، والمواقف في علم الكلام، الإيجي ٣/ ص ٥٥٠.

(٢) يُنظر: أصول الدين، فخر الإسلام البزدوي، ص١٣٥-١٤، وشرح الفقه الأكبر، علي بن سلطان القاري، ص٢٦١، وبحر الكلام، أبو المعين النَّسَفي، ص٢٨٤، الإبانة، وأبو الحسن الأشعري، ص١٣٣.

مع الإيمان لا بنقص ولا منافاة، ولا يدخل أحد بذنب دون الكفر بالكلية(١).

المذهب الرابع: مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافرٍ وهو مذهب المعتزلة:

فقد ذهبت المعتزلة إلى القول بأنَّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافرٍ، وإنَّما هو في منزلةٍ بين المنزلتين له اسم بين الاسمين، وحكمٌ بين الحكمين، فلا يكون اسمَه اسمَ الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنَّما يُسمَّى فاسقًا، وكذلك فلا يكون حكمُه حكمَ المؤمن، ولا حكم الكافر، ويُسمونها بالمنزلة بينَ المنزلتين، فإنَّ صاحبَ الكبيرة له منزلةٌ تتجاذبهما هاتان المنزلتان، فليست منزلتُه منزلةَ الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل منزلة بينهما(٢).

ولا يُسمَّى -عندهم- مؤمنًا إلا مَن أدَّى الواجبات، واجتنب الكبائر، وإنَّ الدينَ والإيمانَ قولٌ، وعملٌ، واعتقاد، ولكنَّه لا يزيدُ ولا ينقص، فمن أتى كبيرةً صار في منزلةٍ بين المنزلتين -خرج من الإيمان ولم يدخل في الكفر -هذا حكمه عندهم في الدنيا، وحكمه في الآخرة خالدٌ مُخَلَّدٌ في النار(٣).

- بناءً على أنَّ الأعمالَ عندهم جزءٌ من حقيقة الإيمان ولا تُدخِل الكبيرةُ العبدَ المؤمنَ في الكفر(٤)، ويرى المعتزلة أنَّ صاحبَ الكبيرة في منزلةٍ بين المنزلتين، وهو مخلدٌ في النار(٥).

---

(١) مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، ص٦٩، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ص١٤٠.

(٢) يُنظر: المصدر السابق، ص٦٩٧.

(٣) يُنظر: شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار الهمذاني، ص٦٨٨.

(٤) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ٣/ ٦٥٨.

(٥) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ص١٣٨.

وذهب الجبائي إلى ما ذهبت إليه المعتزلة من أنَّ مرتكبَ الكبيرة لا مؤمنٌ ولا كافر، وإذا مات بلا توبة فإنَّه يُخلَّدُ في النار⁽¹⁾.

إلا أنَّ للجبائي موقفًا خاصًا في مسألة الفاسق، حيث خالف المعتزلة فيه، فإنَّه أجاز أن يُطلق على الفاسق تسمية المؤمن حيث يقول: إنَّ الفاسقَ المِلِّي -من الملة- مؤمنٌ بما فعله من الإيمان، ويقضي الاسم عنه مع تقضِّي فعله للإيمان، ولا يُسمَّى مؤمنًا ديانة⁽²⁾.

بينما كانت المعتزلة جميعُها تنكر تسمية الفاسق بالمؤمن مطلقًا، حيث ذكر الإمام الأشعري: «فكانت المعتزلة بأسرها قبله -أي: قبلَ أبي علي الجبائي- إلا (الأصم) تُنكِر أن يكون الفاسقُ مؤمنًا، وتقول: إنَّ الفاسقَ ليس بمؤمنٍ ولا كافر، وتجعله في منزلة بين المنزلتين»⁽³⁾.

فيُفهم من كلام الجبائي أنَّ الإيمان بمعناه اللغوي هو: مجموعة خصال طيبة يجوز أن يتصف بها الفاسق في حال قيامه بالعمل الطيب أو الطاعة، لكنه لا يُسمَّى مؤمنًا، بعد تقضي - أو انقضاء - الفعل، وهذا ما يُعبِّر عنه الشهرستاني بأنَّ الإيمان عند أبي علي (اسم مدح) وهو: عبارة عن خصال الخير التي إذا اجتمعت في شخص سُمِّيَ بها (مؤمنًا) ومن ارتكب (كبيرة) فهو في الحال يُسمَّى فاسقًا لا مؤمنًا ولا كافرًا، وإن لم يَتُب ومات عليها، فهو مخلَّدٌ في النار⁽⁴⁾.

---

(١) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ٣/ ٦٥٧.

(٢) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ١/ ٣٠٥.

(٣) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ١/ ٣٠٥.

(٤) الملل والنحل - الشهرستاني، ص٥٢

فربما كان يعني أنَّ أبا علي الجبائي يدعو أنَّ مرتكبَ الكبيرة فاسقًا في حال ارتكابه لها، وهذا يعني أنَّه من الممكن تسميته مؤمنًا في غير تلك الحال. =

فمن خلال ما تقدم يتبين أنَّ الجبائيَ يُخالف المعتزلة من ناحية التسمية ويتَّفقُ معهم في الحكم.

لقد وقفت المعتزلة بين الخوارج والمرجئة موقفًا زعموا أنَّه المتفقُ عليه بين الفرق، ويرون أنَّه الرأيُ الوسط، فلا هو بالشديد كموقف الخوارج ولا بالهيِّن كموقف المُرجئة.

فمن شُبَهِهِم ما احتجَّ به واصل بن عطاءٍ على عمرو بن عبيد حتى رجع إلى مذهبه، وهو أنَّه اجتمعت الأمة على أنَّ صاحبَ الكبيرة فاسقٌ، واختلفوا في كونه مؤمنًا أو كافرًا، فوجب ترك المختَلف فيه والأخذُ بالمتَّفقِ عليه⁽¹⁾.

ومما استدل به المعتزلة على ما زعموه من تخليد الفاسق في النار وأنَّه يُعذَّب فيها أبدًا، ما ذكروه من عموميات الوعيد⁽٢⁾.

= وإلى نفس المعنى ذهب الإمام الأشعري حين ذكر عبارة (وكانت المعتزلة بأسرها قبله تُنكِر أن يكون الفاسقُ مؤمنًا).

(١) يقول القاضي عبد الجبار -في كلامه عن المنزلة بين المنزلتين-: «اعلم أنَّ هذا الفصل كلامٌ في الأسماء والأحكام، ويُلقَّب بالمنزلة بين المنزلتين، ومعنى قولنا: إنَّه الكلامُ في الأسماء والأحكام، هو أنَّه كلامٌ في أنَّ صاحبَ الكبيرة له اسمٌ بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمُهُ اسمَ الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنَّما يُسمَّى فاسقًا، وكذلك فلا يكون حكمُه حكمَ الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يُفرَدُ له حكمٌ ثالثٌ، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإنَّ صاحبَ الكبيرة له منزلةٌ تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلتُه الكافرَ، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلةٌ بينهماشرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ٦٩٧.

ويرد على زعمهم: أنَّ هذا تركٌ للمتفق عليه، وهو إما مؤمنٌ أو كافرٌ، ولا واسطة بينهما، وأخذٌ بما لا يقول به أحد، فضلًا عن الاتفاق، وفيها أنَّ للفاسق بعضَ أحكام المؤمن المطلق؛ كعصمة الدم والمال والإرث من المسلم والمناكحة والغسل. شرح المقاصد، التفتازاني، ٢ / ص٢٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧٨.

١- كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۝٢٣﴾ [الجن:٢٣].

٢- قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء:١٢٣].

٣- قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝٨١﴾ [البقرة:٨١].

٤- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤﴾ [الانفطار:١٣-١٤].

والقول بأنَّ مرتكبَ الكبيرة مخلَّدٌ في النار هو مخالفٌ مخالفةً صريحةً لما ذهب إليه أهل السنة والجماعة، إذ إنَّ أهلَ الكبائر من أمة محمد ﷺ لا يُخلَّدون في النار إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يتوبوا، وهم في مشيئة الله سبحانه وحكمِهِ، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في كتابه العزيز: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨]، وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يُخرِجُهم منها برحمته، وشفاعة الشافعين من أهل طاعته؛ ولقوله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»⁽¹⁾.

ولقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ۝٣١﴾ [النساء:٣١].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥٣﴾ [الزمر:٥٣].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ۝١١٦﴾ [النساء:١١٦].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٣/ ١٧-٢٠.

وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «قال عَزَّ وَجَلَّ: ابن ادم، إنَّك ما دعوتني ورجوتني غفرتُ لك على ما كان فيك، ولو أتيتني بقراب الأرض خطايا لقيتك على أرض مغفرة ما لم تشرك بي، ولو بلغت خطاياك عنان السماء، ثم استغفرتني لغفرت لك»⁽¹⁾.

وأنَّ أبا ذر قال: قال النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عَزَّ وَجَلَّ أنَّه قال: «الحسنة بعشر أمثالها أو أزيد، والسيئة بواحدة أو أغفرها، ولو لقيتني بقراب الأرض خطايا ما لم تشرك بي لقيتك بقرابها مغفرة» قال: وقراب الأرض ملء الأرض⁽²⁾.

إذًا الخلاصة مما سبق من الآيات والأحاديث وكلام العلماء:

١- مذهب أهل السنة على عدم كفر مرتكب الكبيرة، ما لم يستحل.

٢- أنَّه في الآخرة تحت المشيئة إذا لم يتب -إن شاء عذَّبه- وإن شاء عفا عنه.

٣- أنَّه إن دخل النار فلا يُخلَّد فيها.

٤- تحذير الموحدين من ارتكاب الكبائر، ويُخشَى على مرتكبها أن تتراكم عليه الذنوب فتوصله إلى الكفر، وكذلك يُخشَى عليه من العقوبات المترتبة على بعض الذنوب، أمَّا ما يُظنُّ أنَّه يُخالِف ذلك من بعض النصوص فله عدَّةُ تفسيراتٍ عند الأئمة:

- فالنصوص التي فيها نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة فالمقصود فيه نفيُ

---

(١) سنن الترمذي، ٥/ ٥٤٨، رقم (٣٥٤٠) وقال هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت ٣٦٠ هـ) تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار العلوم والحكم - الموصل، ط٢، ج١٢ / ص١١٩ / رقم (١٢٣٤٦).

(٢) المستدرك على الصحيحين، ج ٤ / ص ٢٦٩، رقم (٧٦٠٥) وقال هذا حديث صحيح الإسناد، مسند الإمام أحمد، ٥ / ص ١٤٨ / رقم (٢١٣٥٣).

كمال الإيمان.

- أما النصوص التي فيها براءة النبي ﷺ فمعناها ليس من المقتدين بنا بفعله هذا.

- وكذلك النصوص التي فيها إطلاقُ الكفر والشرك على بعض المعاصي، قال فيها أهل السنة: إنَّها كفرٌ دون كفر، وإنَّ المقصودَ بذلك أنَّ مرتكبَ هذه المعصية قد تَشبَّه بالكافرين والمشركين بفعله ذلك، وأوَّلوا بعضَها بكفر النعمة.

- أما النصوص التي تُحرِّم النار على الموحد فالمقصود تحريمُ خلوده في النَّار، وكذلك النصوص التي تحرم الجنة على من ارتكب بعض الكبائرِ فالمقصود دخول الجنة ابتداء، وبذلك يظهر تَميُّزُ مذهب أهل السنة في هذا الباب، وتوسطه بين المعتزلة، والمرجئة، وجمعه بين النصوص المختلفة دون تكلُّفٍ ولا تناقض.

وبعد هذه الأدلة وغيرها من كتاب الله المجيد وسنة نبيه ﷺ هل بقي رأي لمعانِدٍ أو جاحدٍ يشك في رحمته تعالى ومغفرته لمن ارتكب ذنبًا أو كبيرةً من أهل القبلة.

* * *

المطلب الثاني: الشفاعة

قال المُصنِّف: [والشفاعةُ ثابتةٌ للرسُلِ والأخيارِ في حَقِّ أهلِ الكبائر، وأهلُ الكبائرِ من المؤمنين لا يُخَلَّدون في النار].

الفرع الأول: تعريف الشفاعة

الشفاعة لغة: الطَّلب لغيرك، يُقال: شفع له إليه يشفَع شَفاعة، واستشْفع به عليه، وتشفَّع له إليه فشفَّعه، واستشفعته - طلبت منه الشفاعة وشفّعه(١)، قال ابن فارس: «شفع الشين والفاء والعين أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على مقارنة الشيئين، من ذلك الشَّفْع خلاف الوَتْر، تقول: كان فردًا فشفَعْتُه»(٢).

واصطلاحًا: فهو مسألة الغير أن ينفع غيره، أو أن يدفع عنه مضرة(٣). أو هي: طلب الخير من الغير إلى الغير، أو سؤالٌ في التجاوُزِ عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه، أو هي: السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه(٤).

---

(١) يُنظر: المخصص لابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي، دار أحياء التراث العربي، ط١، تحقيق خليل إبراهيم جفال: ٣/ ص ٤١٦.

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس: ٣/ ١٥٦.

(٣) المصدر السابق. ومن الملاحظ أنَّ القاضي عبد الجبار قد ناقض هذا الاصطلاح عندما قصر الشفاعة على زيادة الثواب فقط، كصنيع أسلافه من المعتزلة كما سيتضح فيما سيأتي.

(٤) التعريفات، الجرجاني: ص ١٦٨.

وقِيل الشفاعة: أن ينفع الغير غيره، أو يدفعَ عنه مضرَّة، ولا بُدَّ من شافعٍ ومشفوعٍ له، ومشفوعٍ فيه، ومشفوعٍ إليه، ولا بد أن يكون الشفيع مكرمًا عند المشفوع إليه، وإلا لم يكنْ إيصالُه تلك المنفعة إلى الغير، ودفعه ذلك الضرر بشفاعته(١).

فالشفاعة من المسائل التي اتفقت عليها الأمة، وأما الخلاف فمَن ثبتتُ له الشفاعة، وقد نقل صاحبُ المواقف إجماعَ الأمة على أصل الشفاعة، ووضَّح أنَّ الخلافَ إنَّما وقع بين الأمة فيمَن ثبتت له الشفاعة، وبيَّن أنَّها عند المعتزلة للمؤمنين؛ لزيادة ثوابهم لا لدرء العقاب، وعند أهل السنة لأهل الكبائر من الأمة(٢).

* * *

---

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار/ ٦٨٨.

(٢) المواقف في علم الكلام، الإيجي - ٣/ ص٥٠٨.

الفرع الثاني: حكم عصاة الموحدين في الآخرة

عصاة الموحدين: هم الذين ماتوا من أهل التوحيد متلبسين بكبائر الذنوب من تركٍ للطاعات، أو وقوعٍ ببعض المعاصي من الكبائرِ ولكن من غير استحلال، أو هم من كانت لهم كبائر، وماتوا ولم يتوبوا منها⁽¹⁾.

وهؤلاء عند أهل السنة والجماعة حكمهم -كما سبق- أَنَّهم تحتَ المشيئة الربانية، إن شاء الله عذبهم وإن شاء عفا عنهم، وإن عذبهم فلا يُخلَّدون بالعذاب، بل مآلهم إلى الجنة طالما أَنَّهم ماتوا على التوحيد.

وحجتهم في هذا:

قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء:٤٨].

ولما صحَّ عن رسول الله ﷺ من أحاديث متواترة متعلقة بشفاعة النبيين وشفاعة المؤمنين لأصحاب الكبائرِ من الأمة، وكذلك شفاعة أرحم الراحمين الشاملة لكل الموحدين مهما تضاءلت أعمالهم وقلَّت⁽²⁾.

يقول ابن الوزير: «وأحاديث الشفاعة المصرِّحة بخروج الموحدين من النار قاطعةٌ في معناها بالإجماع، وهي قاطعةٌ في ألفاظها؛ لورودها عن عشرين

---

(١) إيثار الحق عَلَى الخلق فِي رد الخلافات إلى الْمَذْهَب الحق من أُصُول التوحيد. لمُحَمَّد بن إبْرَاهِيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي: ٣٧٠.

(٢) إيثار الحق: ٢٩٥، ودليل الفالحين لطريق رياض الصالحين، لمحمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي، (٤/ ٤٤٥-٤٤٦).

صحابيًّا أو تزيد في الصحاح والسنن والمسانيد، وأما شواهدها بغير ألفاظها فقاربت خمسين حديثًا»⁽¹⁾. وهذا العدد يكفي لإثبات التواتر بالاتفاق، وكما يقول ابن الوزير نفسُه: «التواتر يحصُل بهذا، بل بدون ذلك»⁽²⁾.

ونقل هذا التواتر جمعٌ من الأئمة منهم الإمام البيهقي⁽³⁾، والنووي⁽⁴⁾.

ويقول ابن رجب الحنبلي: «فمن جاء مع التوحيد بقُراب الأرض -وهو ملؤها- أو ما يُقارب خطايا لقيه الله بقرابها مغفرة، لكن هذا مع مشيئة الله عَزَّوَجَلَّ فإن شاء غفر له، وإن شاء أخذه بذنوبه، ثم كان عاقبتُه ألا يُخلد في النار بل يخرج منها، ثم يدخل الجنة»⁽⁵⁾.

ويتوسع الإمام النووي في نقل هذه العقيدة بما لا مزيد عليه من التفصيل فيقول: «واعلم أنَّ مذهبَ أهل السنة وما عليه أهل الحق من السلف والخلف، أنَّ من مات موحِّدًا دخل الجنة قطعًا على كل حال، فإذا كان سالمًا من المعاصي كالصغير والمجنون الذي اتصل جنونه بالبلوغ، والتائب توبةً صحيحةً من الشرك أو غيره من المعاصي إذا لم يُحدِثْ معصيةً بعد توبته، والموفَّق الذي لم يُبتلَ بمعصية أصلًا، فكل هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار أصلًا، لكنهم يردونها على الخلاف المعروف في الورود، والصحيح أنَّ المراد به هو المرور على الصراط وهو منصوبٌ على ظهر جهنم أعاذنا الله منها ومن سائر المكروه،

---

(١) المصدر نفسه: ٢٩٥.

(٢) إيثار الحق: ٢٨٦.

(٣) الجامع لشعب الإيمان: ٢ / ١١٠.

(٤) شرح صحيح مسلم: ١/ ٢١٧.

(٥) جَامِع الْعُلُوم والحكم فِي شَرْح خمسين حديثًا من جوامع الكلم. لأبي الفرج عبد الرحمن بن أَحْمَد بن رجب الحنبلي، (ت ٧٥٠ هـ)، دار المَعْرِفَة، بَيْرُوت، ط١، ١٤٠٨ هـ: ٣٧٤.

وأما من كانت معصيتُه كبيرةً، ومات من غير توبة، فهو في مشيئة الله تعالى فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولًا، وجعله كالقسم الأول، وإن شاء عذبه القدْرَ الذي يريده سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ثم يدخله الجنة، فلا يُخلَّد في النار أحدٌ مات على التوحيد، ولو عمل المعاصي ما عمل، كما أنَّه لا يدخل الجنة أحدٌ مات على الكفر، ولو عمل من أعمال البر ما عمل»(١).

ثم قال: «هذا مختصر جامع لمذهب أهل الحق في هذه المسألة، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع من يُعتدُّ به من الأمة على هذه القاعدة، وتواترت نصوصٌ تحصل العلم القطعي، فإذا تقررت هذه القاعدة حُمِل عليها جميع ما ورد من أحاديثِ الباب وغيره، فإذا ورد حديثٌ في ظاهره مخالفةٌ لها وجب تأويله عليها ليجمع بين نصوص الشرع»(٢).

هذا القول الجامع للنووي يصلح أن يكون بمثل ميزانٍ دقيقٍ أو أصلٍ صحيحٍ لأهل الحق في هذه المسألة؛ لأنَّ تأويلَ الحديث المقابل للنصوص الشرعية القطعية من الكتاب والسنة هو ضرورةٌ شرعيةٌ بعد استنفاد الجهد في الجمع بين النصوص؛ لقطع التشكيك والتفرق، وغلق باب الشذوذ على الأمة.

- وذهب الخوارج والمعتزلة أنَّ العُصاةَ من مرتكبي الكبائر ممن أدخله الله النار خلَّده فيها بناءً على أصلهم في إخراجهم من مُسمى الإيمان(٣).

---

(١) الإمام النووي، شرح صحيح مسلم: ١/ ٢١٧.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ٢١٧.

(٣) مقالات الإسلاميين، ١: / ٣٣٤. ودافع عن موقفهم القاضي عبد الجبار وانتصر لهم بقوله: «واتفقوا على أنَّ صاحبَ الكبيرة ليس بمؤمنٍ ولا مسلم ودَيِّن، وإن أجازوا أن يُقال مؤمنٌ بالله مقيدًا، ويقولون فيه أيضًا: ليس بكافرٍ ولا منافقٍ؛ لأنَّ أحكامَ الكفر منتفيةٌ عنه، فلهذا قالوا بالمنزلة بين المنزلتين، وقد بيَّنا أنَّ ذلكَ أحد ما له لُقِّبوا بالاعتزال»

وذكر الزمخشري أنَّ الكبيرةَ «تُحبِط الطاعات، ومن مات من أهل الصلاة مُصِرًّا عليها خُلِّدَ في النار، وله منزلةٌ بين منزلتين، ولا يُسمى مؤمنًا ومسلمًا على الإطلاق ولا كافرًا ومشركًا ومنافقًا، بل يسمى فاسقًا، وقالت الخوارج: يُسمى كافرًا ومشركًا، وعن الحسن البصري يُسمى منافقًا، وعند المرجئة يُسمى مؤمنًا ومسلمًا على الإطلاق»⁽¹⁾.

وردًّا عليهم:

أولًا: إنَّ قولَ المعتزلة بخلود مرتكب الكبيرة في النار خلودًا مُؤبدًا لا يصح شرعًا ولا عقلًا.

فأما شرعًا، فقد أشار القرآن الكريم إلى بعض مرتكبي الكبائر من المسلمين ونصَّ على دخولهم جهنم وخلودهم فيها من دون تأبيد، كقوله سبحانه: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ

---

(١) المنهاج في أصول الدين، الزمخشري، ص: ٢٦. وقال: «فإن قلت: أما يشفع رسول الله ﷺ لأمته؟ قلت: بلى ولكن لمن ارتضى الله؛ ليزدادوا تفضُّلا، وقصد بقوله: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي): التائبين وخصَّهم؛ لأنَّهم أحوجُ إلى الشفاعة وازدياد الفضل من غيرهم؛ لأنَّ الكبائر أَسقطت ما تقدَّم من ثواب أعمالهم، وهم بعد التوبة كمن استأنف العمل».

و«فإن قلت: ما الدليل على خلود الـمُصرِّين في النار وعند المرجئة أنَّهم يخرجون منها؟ قلت: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء:١٤]، و﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤﴾ [الانفطار:١٤]، و﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَـٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ۝٨١﴾ [البقرة:٨١]. وقال صلى الله عليه وآله وسلم: (من تردى من جبل فهو يتردى في النار خالدا مخلدًا، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في النار خالدًا مخلَّدًا). أخرجه البخاري في «صحيحه» (٢/ ٩٦) برقم: (١٣٦٥) كتاب الجنائز، باب ما جاء في قاتل النفس) ومسلم في «صحيحه» (١/ ٧٢) برقم: (١٠٩) كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار).

وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ [النساء: ٩٣].

وقد صح عن النبي ﷺ أن أقوامًا يخرجون من جهنم بعد دخولهم فيها منها قوله: «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفى قلبه وزن شعيرةٍ من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفى قلبه وزن بُرَّةٍ من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفى قلبه وزن ذرةٍ من خير»(١).

وأما عقلًا فلا يصح أن نُسوِّي بين المسلم العاصي، وبين الكفار بأيِّ حال من الأحوال؛ بين المسلم العاصي الذي كان قد آمن بدين الإسلام، وله أعمال صالحةٌ أطاع فيها الشرع، وله أعمالٌ أخرى عصى الله فيها بسبب بعض الكبائر مثلًا، فرجَحَت كفة السيئات على الحسنات فدخل النار، فلا تسوية بينه وبين الكافر الذي كفر بدين الإسلام وارتكب المنكرات، وعاداه وحاربه! فمن العدل ألا يُخلَّد المسلم العاصي في النار، ومن الظلم تخليده فيها، وبما أنَّ اللهَ تعالى لا يظلم أحدًا، فلا شك أنَّه سبحانه لا يُخلِّد المسلم العاصي في النار.

والقول بالتخليد الـمُؤبد لمرتكب الكبيرة في النار يجعله كافرًا لا يختلف عن الكفار في النهاية، ولا معنى من القول بأنَّه في منزلة بين المنزلتين.

وإما إذا قيل: بل يختلف عن الكافر في درجة العذاب.

قيل: إن هذا التباينَ موجودٌ بين الكفار أنفسهم، فهم ليسوا في درجة واحدة من العذاب، بل هم في ذلك حسب أعمالهم، واخْتِلَاف هؤلاء في درجة العذاب لا يُغير من الحقيقية النهائية شيئًا، هي أنَّ الجميعَ مُخلَّدٌ في النار تخليدًا مُؤبدًا.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»(١/ ١٧) برقم: (٤٤) كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه)، (٦/ ١٧).

ففي الشرع لا تُوجد منزلةٌ بين المنزلتين، وإنما تُوجد الجنة أو النار، والجنة مراتب ودرجاتٌ من جهة النعيم، وفي جهنم دركاتٌ من جهة العذاب.

ولا يصح عقلًا ولا شرعًا أن ننزع عن المسلم العاصي صفة الإسلام كليةً، ما لم ينقض أصوله اعتقادًا وعملًا؛ لأنَّ المسلمَ مهما كان انحرافه فهو يختلف عن الكافر من جهة اعتقاده.

وعليه فلا يصحُّ أن نسوي بينه وبين الكافر بأن نخلده معه في النار تخليدًا أبديًّا، فهذا ظلم وإجحاف، والله تعالى مُنزه عن ذلك.

* *

الفرع الثالث: حكم الشفاعة

أولاً - أهميتها:

هذه المسألة من المسائل المهمة، وعليها تُبنى جملةٌ من المباحث الأصولية المهمة التي عليها مدار النجاة في الدنيا والآخرة. ووجوب اعتقاد أنَّ الشفاعةَ حقٌّ؛ وكونها من عقائد أهل السنة والجماعة.

وليس الأمر يتوقف عند أخبارٍ شرعيةٍ عن سَعَة رحمة الله تعالى، أو بيان لمكانة النبي ﷺ وشدة حبه لأمته وتعلّقه بها، بل مفهوم الشفاعة أوسعُ من هذا، فمفهوم الشفاعة وأحاديثها من أقوى الأدلة الرادّة على مسالك الخوارج والمعتزلة والجهمية والكرامية والمرجئة، وكل ما قرروه في المسمى يتهافت أمام معنى الشفاعة الشرعية؛ ولهذا لم يجد الخوارج والمعتزلة والجهمية إلا إنكار الشفاعة.

فمفهوم الشفاعة مفهوم عقائدي ثبت بالكتاب والسنة والإجماع، ونُقل ذلك الاتفاق إلينا.

فمذهب جمهور أهل السنة والجماعة أنَّ شفاعةَ الأنبياء ﷺ حقٌّ، وشفاعة سيدنا محمد ﷺ للمؤمنين المذنبين ولأهل الكبائر من أمته المستوجبين للعقاب حقٌّ ثابت⁽¹⁾، لكنه لا يشفع أحدٌ حتى يأذن الله له.

وقال إمام الحرمين الجويني: فمذهب أهل الحق أنَّ الشفاعةَ حقٌّ، وقد

---

(١) ينظر الإنصاف فيما يجب اعتقاده- للباقلاني / ١٦٨. النسفي التمهيد ص٩٧ تحقيق الدكتور عبد الحي قابيل دار الثقافة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٧م.

أنكرها منكر الغفران(١).

فالأخبار المستفيضة ثبت فيها أنَّ اللهَ يأذن لأهل الخير من الأنبياء والصالحين في الشفاعة لأهل الكبائر من المسلمين لإنقاذهم من العقاب يوم القيامة منها:

١- قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ [البقرة:٢٥٥] وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨﴾ [المدثر:٤٨]، وهي تدلُّ على وجوب الشفاعة لغير الكافرين، وإلا لما كان لنفيها عنهم معنى في مقام ذمهم وتقبيح ما لهم(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ﴾ [الأنبياء:٢٨] وهذا دليلٌ على ثبوت الشفاعة لمن أراد الله سبحانه شفاعته في خلقه وهو عنده مرضي، وهذا دليلٌ كذلك على أنَّه لا شفاعةَ لكافرٍ؛ لأنَّه لا طاعة معه(٣). ومن السنة النبوية أخبار كثيرة في الشفاعة(٤) منها ما يأتي:

١- عن أنسٍ بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»(٥).

---

(١) ينظر: المواقف للإيجي: ٣/ ٥٠٨، اعتقاد أئمة الحديث لأبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي (ت٣٧١ هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى، (١٤١٢ هـ): ٦٨، لوامع الأنوار البهية للسفاريني: ٢/ ٢٠٤.

(٢) شرح النسفية للتفتازاني الصفة ١٤٩.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، الرازي، ج ٢٢/ ص ١٣٨.

(٤) يُنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص٢٦٨، ومقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ٢/ ٣٥٤، وشرح الأصول الخمسة، عبد الجبار الهمذاني، ص٦٨٨، محمد أطفيش، تيسير التفسير: ١/ ١١٠.

(٥) سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في الشفاعة: ٢/ ٦٤٩، برقم: ٤٧٣٩، وسنن ابن ماجه كتاب=

٢- روى أبو الدرداء عن النبي ﷺ قال: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة: فقلت: يا رسول الله: وإن زنى وإن سرق؟ وقال: نعم، وإن زنى وإن سرق، مرتين أو ثلاثًا، وإن رَغِمَ أنفُ أبي الدرداء»(١).

٣- عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا أولُ شفيعٍ يومَ القيامة، وأنا أكثرُ الأنبياء تبعًا يوم القيامة، إنَّ من الأنبياء لمن يأتي يوم القيامة ما معه مصدق غير واحد»(٢).

وصاحب الكبيرة داخلٌ تحت الارتضاء(٣) له بالشفاعة؛ لما معه من الإيمان والتوحيد الذي هو أعظمُ الطاعات المؤهلة للارتضاء، ورُوي أنَّه «لو وُضِعت السماوات السبع في كفة ووُضِعت كلمة لا إله إلا الله في كفة لرجحت

= الزهد باب ذكر الشفاعة: ٢/ ١٤٤١، برقم: ٤٣١٠، وسنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الشفاعة: ٤/ ٦٢٥، برقم: ٢٤٣٥، وصحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، كتاب التاريخ، باب الحوض والشفاعة: ١٤/ ٣٨٦، برقم: ٦٤٦٧، ومسند الإمام أحمد بن حنبل: ٣/ ٢١٣، برقم: ١٣٢٤٥. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

(١) السنن الكبرى - النسائي - ٦/ ٢٧٦، مسند أحمد - ٦/ ٤٤٢/ رقم (٢٧٥٣١)، وينظر كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل - ١/ ٤٢٣.

(٢) صحيح مسلم - ١/ ١٨٨/ رقم (١٩٦)، وسنن البيهقي الكبرى - ١/ ٤ / رقم (١٧٤٩٢)، ينظر الاعتقاد / ١٩١.

(٣) تكلم الماتريدي في تفسيره عن معنى الارتضاء، فذكر أنَّ قولَه تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، لمن ارتضى، أي لمن أُذِن له، فمرة يتوجه إلى الشفيع، أي لا يُؤذن لأحد بالشفاعة إلا من كان مَرْضيًّا مُرتضًى دينًا وعملًا، ومرة يتوجه قوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾، إلى المشفوع له: إلا لمن ارتضى عنه الرب، ثم الشفاعة إنَّما جُعلت في الأصل للتجاوز فيما دخل في العمل من التقصير، فمعنى قوله تحت الارتضاء، أي: ضمن الإذن من الله، يُنظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ٧/ ٣٣٨.

كلمة لا إله إلا الله عليهن»(١)، وقال الله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وفي هذا ثبوت الشفاعة بإذنه تعالى، وبه نقول: قد تواترت الأخبار في إثبات الشفاعة، منها: قوله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، ولا وجه إلى إنكارها مع هذه الدلائل، فوجب الاعتقاد بحقِّيتها.

والمعتزلة والخوارج قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات، وأنكروا شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر، فأثبتوا الشفاعة للمؤمنين مرتكبي الصغائر من الذنوب فقط دون مرتكبي الكبائر وتأثيرها في أن تحصل زيادة من المنافعِ على قدر ما استحقوه(٢).

ومعنى هذا أنَّ أهلَ السنة والجماعة والمعتزلة متفقون على جواز الشفاعة للمؤمنين مرتكبي الصغائر، ولكنَّ المعتزلةَ لا يُثبِتون الشفاعةَ لأهلِ الكبائرِ الذين لم يتوبوا منها؛ لأنَّ مذهبَهم يقوم على عدم جواز غفران الله تعالى للذنوب يوم القيامة(٣).

وعن هذا يقول القاضي عبد الجبار: «إنَّ اللهَ تعالى أخبر أنَّ العصاة يُعذبون بالنار ويُخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول اسم الكافر والفاسق جميعًا، فيجب حمله عليها؛ لأنَّه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه، فلمّا لم يبيّنه دلَّ على ما ذكرناه»(٤).

وذهبوا إلى نفي الشفاعة العظمى للنبي ﷺ فلا يذكرونها، وقالوا: إنَّ الكبائر لا تفيد فيها الشفاعة، بل لا بدَّ من توبة فاعلها، والصغائرُ يجب على الله

---

(١) أخرجه أحمد، أول مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ٦/ ١٥٧.

(٢) شرح المقاصد التفتازاني: ٥/ ١٥٨ والتعريفات: ص٧٢.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ١٣٦.

(٤) المصدر نفسه: ٦٥٧.

تعالى العفو عنها وإن لم تُجتنب الكبائر فلا موجب للشفاعة.

فالمعتزلة ترى أنَّ الشفاعة للتائبين من المؤمنين، وأَنَّها لرفع الدرجات، وذلك بناءً على إيمانهم بالوعد والوعيد، أحد أصولهم الخمسة، وأنَّ المؤمنَ إذا خرج عن الدنيا بطاعة استحق الثواب، وإذا خرج عن كبيرةٍ ولم يتب خُلد في النار.

فالمعتزلة ذهبت إلى أنَّ العفوَ عن الصغائرِ مطلقًا، وعن الكبائرِ بعد التوبة، وبالشفاعة للمؤمن لزيادة الثواب، وكلاهما فاسد كما يقول النسفي ⁽¹⁾.

وقال الجبائي: «لا شفاعة لذوي الكبائر إنَّما شفاعة النبي ﷺ للمؤمنين لزيادة ثوابهم، فإنَّ من كان من أهل النار فهو يستحق اللعن والغضب؛ فكيف يجوز للرسول ﷺ أن يشفع لهم، ومن حق الشافع أن يكون محبًا لمن يشفع له راضيًا عنه، وهذا يُوجِب أن يكون راضيًا عن سَخَطٍ ولعنة، وذلك لا يصح»⁽²⁾.

وأما عند الخوارج فإنَّ فاعلَ الكبيرة كافرٌ عندهم فلا تنفعه الشفاعة⁽³⁾.

وقد استدل المعتزلة بأدلة أقواها قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ۝١٨﴾ [غافر:١٨]، وقوله تعالى: ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ﴾ [البقرة:٢٥٤] ⁽⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨﴾ [المدثر:٤٨] ⁽⁵⁾.

فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيعٌ البتة، فلو كان النبي شفيعًا للظلمة

---

(١) ينظر شرح العقائد النسفية -٧٦.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٧٢.

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب الجامع كتاب صفة القيامة كتاب ما جاء في الشفاعة ٤ / ٦٥٥ رقم الحديث ٢٤٣٥.

(٤) ينظر: الكشاف ١/ ص٣٨٤.

(٥) ينظر: المصدر نفسه ٤/ ص ٣٩٣.

لكان لا أجلَّ وأعظمَ منه، ويدل على ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ ﴿١٩﴾ ﴾ [الزمر:١٩]⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ [الأنبياء:٢٨]⁽²⁾.

ولـم يكتفِ المعتزلة على إثبات ما ذهبوا إليه، بذكر هذه الأدلة بـل إنَّهم طعنوا فـي الأحاديثِ التي استدل بها المثبتون للشفاعة لأهل الكبائـر، بأَنَّها لم تثبت، أو بأَنَّها منقولـةٌ بطريقة الآحاد.

وقد أَوَّلوا الآياتِ التي استدل بها أهلُ الحق بأَن المرادَ بها الشفاعة لزيادة الثواب⁽³⁾.

وقد ردَّ أهلُ السنة عليهم: بأنَّ المرادَ بالظالمين بالآية السابقة الكفار؛ لأنَّ الظلمَ إذا أُطلِق أُرِيد به الكفر؛ لأنَّ الكاملَ عند الإطلاق، أما تأويل الآيات مما استدل بها أهل الحق فهو تأويلٌ مخالفٌ للنصوص الدالة على الشفاعة⁽⁴⁾.

ثانيًا: أنواع الشفاعة

ذكر ابن حجر أنواع شفاعات النبي ﷺ، فبلغت ثمانية أنواع.

وهي ثمانية: فمنها ما هو متفقٌ عليه بين الأمة، ومنها ما خالف فيه المعتزلة، ومن هذه الأنواع ما هو مختصٌ بالرسول ﷺ ومنها ما يشاركه فيه غيره.

وهذه الأنواع على التفصيل هي:

النوع الأول: الشفاعةُ الأولى وهي العظمى الخاصة بسيدنا محمد ﷺ من بين سائر إخوانه من الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين فيشفع في

---

(١) ينظر: المصدر نفسه ٣/ ٣٩٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٢/ ص٥٦٩.

(٣) ينظر: حاشية البيجوري على جوهر التوحيد ٢/ ٨٨.

(٤) ينظر: التمهيد -الشفعي ص٩٨.

أهل المواقف حتى يُقضى بينهم بعد أن اعتذر عن الشفاعة آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ والَّتِي لِلْإِرَاحَةِ مِنْ هَوْلِ الْمَوْقِفِ وَهِيَ وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مُخْتَصَّةٍ بِهَذِهِ الْأُمَّةِ لَكِنْ هُمْ الْأَصْلُ فِيهَا، وَغَيْرُهُمْ تَبَعٌ لَهُمْ؛ وَلِهَذَا كَانَ اللَّفْظُ الْمَنْقُولُ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ فِيهَا أَنَّهُ «قَالَ يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي» فَدَعَا فِيهِمْ فَأُجِيبَتْ(١).

النوع الثاني: شفاعة النبي ﷺ في أقوامٍ قد تساوت حسناتهم وسيئاتهم فيشفع فيهم(٢).

النوع الثالث: شفاعة النبي ﷺ في أقوام قد أُمِر بهم إلى النار أن لا يدخلوها(٣)، وقد خالف في هذين النوعين (الثاني والثالث) المعتزلة(٤).

النوع الرابع: شفاعته ﷺ في رفع درجات من يدخل الجنة فيها فوق ما كان يقتضيه ثواب عملهم(٥)، وقد وافق المعتزلة على هذا النوع من الشفاعة.

النوع الخامس: الشفاعة في أقوامٍ أن يدخلوا الجنة بغير حساب، ويُستحسن أن يُستشهد لهذا النوع بحديث عكاشة بن محصن كما ورد في مسلم، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنَّ النبي ﷺ قال: يدخل من أمتي سبعون ألفًا بغير حساب، فقال رجل: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم قال: اللهم اجعله منهم، ثم قام آخر، فقال: يا رسول الله: ادع الله أن يجعلني منهم، فقال: سبقك بها عكاشة(٦).

---

(١) صحيح مسلم باب بيان من يخرج من النار: ١/ ١٢٦، برقم: ٣٩٩؛ وطرح التثريب في شرح التقريب: ٣/ ١١٨.

(٢) ينظر فتح الباري: ج١١/ ص ٤٢٨. شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٥٧.

(٣) المصدران نفسهما.

(٤) لأنَّ الشفاعةَ عندهم لزيادة الثواب وليست لدرء العقاب - ينظر المواقف في علم الكلام، الإيجي، ٣/ ٥٠٨.

(٥) فتح الباري: ج١١/ ص ٤٢٨. شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٥٧.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي - ٣/ ٨٨، كما روى مسلم هذا الحديث بروايات أخرى، وينظر=

النوع السادس: شفاعته ﷺ في تخفيف العذاب عمن يستحقه، كشفاعته في عمه أبي طالب، أن يُخفف عنه عذابه.

روى مسلم عن أبي سعيد الخدري: أنَّ الرسول ﷺ ذُكر عنده عمه أبو طالب فقال: «لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة، فيُجعل في ضحضاح من نار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه»(١).

فان قيل: فقد قال الله تعالى: (مَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ)، قيل له: لا تنفعه في الخروج من النار، كما تنفع عصاة الموحدين الذين يخرجون منها ويدخلون الجنة(٢).

النوع السابع: الشفاعة العظمى الثانية(٣) (وهي خاصة به) ﷺ وهي أن يُؤذن لجميع المؤمنين في دخول الجنة، قال أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال النبي ﷺ: «أنا أول شفيع في الجنة لم يُصدَّقْ نبيٌّ من الأنبياء ما صُدّقتُ، وإنَّ من الأنبياء نبيًا ما يُصدِّقه من أمته إلا رجلٌ واحد»(٤).

النوع الثامن: شفاعته ﷺ في أهل الكبائر من أمته من دخل النار فيخرجون منها، وهي تتكرر منه ﷺ أربع مرات(٥):

ففي المرة الأولى يُؤذن له أن يُخرِج من النار من كان في قلبه مثقال شعيرةٍ من الإيمان.

= شرح الطحاوية / ٢٥٧.

(١) أخرجه البخاري - ٣/ ١٤٠٩ / رقم(٢٦٧٢).

(٢) ينظر فتح الباري: ج ١١/ ص ٤٢٨. شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٥٧.

(٣) المصدر السابق.

(٤) صحيح مسلم - ١/ ١٣٠ / رقم (٥٠٦).

(٥) وردت أحاديث كثيرة في الصحيحين تدل على هذا النوع، وهذا الحديث سبق تخريجه.

وفي المرة الثانية: يُؤذن له أن يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة، أو خردلة من إيمان.

وفي المرة الثالثة: يُؤذن له أن يخرج منها من كان في قلبه أدنى مثقال حبةٍ من خردلٍ من إيمان.

وفي المرة الرابعة: يخرج من النار من قال لا إله إلا الله.

وهذه الشفاعة يشاركه فيها الملائكة، والنبيون، والمؤمنون أيضًا.

وقد خالف المعتزلة في هذا النوع أيضًا (١).

* * *

---

(١) ينظر فتح الباري: ج١١/ ص ٤٢٨. شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٥٨-٢٦٠.

مُحتويَات الكِتابْ

بين يدَي الكتاب ٥

المبحث التمهيدي ١١

المطلب الأول: حول المؤَلِّف والمؤَلَّف ١١

الفرع الأول: حياته الشخصية ١١

أولاً: اسمه ونسبه ١١

ثانيًا: ولادته ونشأته ١٢

ثالثًا: وفاته: ١٢

الفرع الثاني: سيرته العلمية ١٣

أولًا: شيوخه ١٣

ثانيًا: تلامذته ١٤

ثالثًا: مؤلفاته وتراثه العلمي ١٤

الفرع الثالث: ثناء العلماء عليه وأقوالهم فيه ١٦

الفرع الرابع: حول كتاب (العقائد) للنَّسَفي، واهتمام العلماء به ١٧

الفرع الخامس: عملي في هذا الكتاب ٢٠

المطلب الثاني: عِلم الكلام ٢٢

الفرع الأَوْل: تعريفُ عِلم الكلام ٢٢

الفرع الثَّانِي: شَرَفه وحكمه ٢٧

الفرع الثَّالِث: عِلل تسميات علم الكلام ٢٨

الفرع الرَّابع: موضوع عِلم الكلام ٣٣

الفرع الخامس: غايته وأهدافه ٣٥

الفصل الأول: الإلهيات

المبحث الأول: حقائق الأشياء وطُرق معرفتها ٣٩

المطلب الأول: حقائق الأشياء ٤٠

أولًا- مذهب أهل الحق ٤٠

ثانيًا- تحقق العلم ٤٧

ثالثًا- مذهب السوفسطائية ٤٧

رابعًا- مسالكُ العلم ٥٠

المطلب الثاني: أسبابُ العلم ٥١

الفرع الأول: الحواس ٥٤

الفرع الثاني: الخبرُ الصادق ٦٣

أولًا: المتواتر ٦٣

ثانيًا: خبرُ الرسولِ ٦٧

الفرع الثالث: العقل ٧٢

أولًا: تعريف العقل وحُجِّيَّته ٧٢

ثانيـًا: أنواع العلم ٨١

المطلب الثالث: معاني الصفات وأقسامها ٨٧

الفرع الأول: معاني الصفات ٨٧

الفرع الثاني: تقسيم الصفات ٩١

الفرع الثالث: صفات الله تعالى وعلاقتها بذاته ٩٧

المبحث الثاني: صفة الوجود وحدوث العالم ١٠٥

المطلب الأول: وجود الله تعالى ١٠٦

الفرع الأول: مفهوم الوجود ١٠٦

معنى واجب الوجود في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين: ١٠٧

الفرع الثاني: الـمُحدِثُ للعالَمِ هو الله تعالى ١٠٩

منهج عصر الصحابة والتابعين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في إثبات وجود الله تعالى: . ١٠٩

المدخل الفِطري ١١٣

المدخل العقلي: إلى الاعتقاد بوجود الله تعالى ١١٧

مسالك المعرفة ١٢٥

أولًا: منهج المتكلمين ١٢٥

ثانيًا: منهج الفلاسفة ١٢٧

ثالثًا: طريقة أهل الظاهر ١٢٩

الفرع الثالث: أول واجب على المكلف (المعرفة) ١٣١

المطلب الثاني: حدوث العالم ١٣٤

الفرع الأول: العالم حادث ١٣٦
ومعنى العالم عند الفلاسفة: ١٣٩
ومعنى (حدوث العالم) عند المتكلمين: ١٤٠
ومعنى (حدوث العالم) عند الفلاسفة المتأخرين: ١٤٢
الفرع الثاني: أجزاء العالم ١٤٦
أولًا: الأعيان: ١٤٦
معنى الجوهر في اللغة: ١٤٧
معنى الجوهر في الاصطلاح: ١٤٧
معنى الجوهر الفرد: ١٥١
ثانيًا: الأعراض ١٦٠
المبحث الثالث: الصفات السلبية والمعاني ١٦٧
المطلب الأول: الوحدانية ١٦٨
المطلب الثاني: صفة القِدَم ١٨٦
المطلب الثالث: القيام بالنفس ١٩٣
المطلب الرابع: صفات المعاني ١٩٥
الفرع الأول: البقاء ١٩٦
الفرع الثاني: القدرة: ١٩٩
الفرع الثالث: الإرادة ٢٠٤
المذاهب الأخرى في صفة الإرادة: ٢٠٧

والإرادةُ عند أهل السنة غير الرضا: ٢١٠

مسألة في الإرادة: ٢١٣

الفرع الرابع: العلم ٢١٧

الفرع الخامس: الحياة ٢٢٣

معنى الإحياء عند المتكلمين: ٢٢٦

الفرع السادس: السمع والبصر ٢٣٢

الفرع الثامن: الكلام ٢٣٧

المطلب الخامس: تعلق الصفات المعاني ٢٤١

أولًا: الصفات المعنوية ٢٤١

ثانيًا: بيان متعلق هذه الصفات ٢٤٢

ثالثًا: موقف المعتزلة من الصفات: ٢٤٥

رابعًا: مسائل متعلقة بالصفات: ٢٤٧

المطلب السادس: المخالفة للحوادث ٢٥٢

المطلب السابع: صفات الفعل ٢٦٤

الفرع الأول: الأزلية والأبدية ٢٦٤

الفرع الثاني: هل الاسم عين المسمى أو غيره ٢٦٩

الفرع الثالث: ماهية الصفات ٢٨٠

مذهب أهل السنة في إثبات صفات الله تعالى: ٢٨١

الفرع الرابع: مذاهب العلماء في التعامل مع آيات الصفات وأحاديثها ٢٨٣

أ ـ من القرآن: ٢٨٣
ب ـ من الحديث: ٢٨٣
أولًا: مذهب المُجسِّمة والمشبِّهة: ٢٨٤
ثانيًا: مذهب المُعطِّلة ٢٨٨
ثالثًا: مذهب السلف: ٢٨٩
رابعًا: مذهب الخلف: ٢٩٤
ومن أشهر المسائل مسألة الاستواء: ٣٠٣
المطلب الثامن: صفة الكلام وخلق القرآن والتكوين ٣٠٧
الفرع الأول: صفة الكلام ٣٠٨
الفرع الثاني: التكوين ٣٢٣
المطلب التاسع: رؤية الله تعالى ٣٣٠
الفرع الأول: تعريف الرؤية ٣٣١
الفرع الثاني: حكم الرؤية ٣٣٣
المبحث الرابع: أفعال العباد والاستطاعة ٣٤٥
المطلب الأول: القضاء والقدر ٣٤٦
أولًا: أفعال العباد: ٣٤٦
ثانيًا: القضاء والقدر: ٣٦٢
العلاقة بين القضاء والقدر: ٣٦٤
القضاء والقدر في الاصطلاح الشرعي: ٣٦٤

المطلب الثاني: الاستطاعة ٣٨٠
المطلب الثالث: التكليف مع الإطاقة ٣٨٨
المطلب الرابع: التحسين والتقبيح ٤٠٤
المبحث الخامس: الأجل والرزق والأصلح ٤١٧
المطلب الأول: المقتولُ ميتٌ بأجَلِه ٤١٨
المطلب الثاني: الرزق ٤٢٧
ومعنى الرزق في الشرع: ٤٢٨
ومعنى الرزق عند المتكلمين: ٤٢٩
المطلب الثالث: الهداية والإضلال وفعل الأصلح ٤٣٩
تعريف الهداية لغة: ٤٣٩
تعريف الهداية اصطلاحًا: ٤٤٠
المطلب الرابع: فعل الأصلح ٤٥٤

الفصل الثاني: السمعيات

المبحث الأول: عالم ما بعد الموت ٤٦١
المطلب الأول: عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين ٤٦١
الفرع الأول: نعيم القبر وعذابه ٤٦١
أولاً: ماهية القبر ٤٦١
ثانيًا: نعيمُ القبر وعذابُه ٤٦٤
ثالثًا: السؤالُ في القبر ٤٧١

المطلب الثاني: البعث والسؤال والكتاب والصراط والوزن والكتاب والحوض ٤٧٤
الفرع الأول: إثبات البعث والحساب ٤٧٥
الفرع الثاني: إثبات السؤال والكتاب ٤٨٠
الفرع الثالث: الوزن حق ٤٨٢
الفرع الرابع: إثبات الصراط ٤٩٤
الفرع الخامس: الحوض ٥٠٤
المطلب الثالث: الجنة والنار ٥١٢
الفرع الأول: تعريف الجنة والنار ٥١٢
أولًا: تعريف الجنة ٥١٢
ثانيًا: تعريف النار ٥١٣
الفرع الثاني: ثبوتُ الجنَّة والنَّار ٥١٤
أولًا: وجودهما الآن ٥١٤
ثانيًا: بقاء الجنة والنار ٥١٩
المبحث الثاني: فعل المخالفات والتوبة منها ٥٢٩
المطلب الأول: فعل المعاصي من الكبائر والصغائر ٥٢٩
الفرع الأول: المراد بالكبائر ٥٢٩
الفرع الثاني: حكم مرتكب الكبيرة ٥٣٢
المطلب الثاني: الشفاعة ٥٤٥

الفرع الأول: تعريف الشفاعة ٥٤٥

الفرع الثاني: حكم عصاة الموحدين في الآخرة ٥٤٧

الفرع الثالث: حكم الشفاعة ٥٥٣

أولاً – أهميتها: ٥٥٣

ثانيًا: أنواع الشفاعة ٥٥٨

محتويات الكتاب ٥٦٣

* * *